

ذخائر العرب

٣٧

تَهَافُفُ التَّهَافُفِ

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القِسْمُ الْأَوَّلُ

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية

وأستاذ الفلسفة بجامعة القرويين

الطبعة الأولى



دار المعارف

١٩٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد في كتابه هذا على أن يقتبس من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي النص الذي يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل كل نص من النصوص التي يناقشها ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً . وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالي ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التي يكتب بها نص الغزالي تختلف في الحجم عن الحروف التي يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك زيادة في الإيضاح والتسهيل على القارئ .

ابن رشد*

... - ٥٩٥ هـ

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .
مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم .
أوحد في علم الفقه ، والخلاف .
واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبي محمد بن رزق .
وكان أيضاً متميزاً في علم الطب .
وهو جيد التصنيف ، حسن المعاني .
وله في الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد في تأليفه .
وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر ، مودة .
ولما ألف كتابه هذا^(١) في الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً
في الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابيهما ، ككتاب كامل في صناعة الطب .
ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :
(فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ،
وأبينه .

وقد بقي علينا من هذا الجزء ، القول في شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض
الداخلية على عضو عضو ، من الأعضاء .
وهذا وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأنه منطوق بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

* هذه الترجمة منقولة بالنص من كتاب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل
العالم الأديب موفق الدين ، أبي العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدي الخزرجي ،
المعروف بابن أبي أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية
في الصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثاني ، الموجود في مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم
التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .
(١) يعني كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتياض ؛ لأننا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنائش ، حتى نجتمع في أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .
إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك .

فن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش فأوفق الكنائش له ، الكتاب الملقب بالتيشير الذي ألفه في زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه .
وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية الذي قلت فيه : شديد المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنائش .

ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالحملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنائش ، في تفسير العلاج والتركيب حدثني القاضي أبو مروان الباجي ؛ قال :

كان القاضي أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأي ، ذكياً ، رث البزّة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطب ، على أبي جعفر ، بن هارون ، ولزامه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمة .

وكان ابن رشد قد قضى في (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المنصور ، وجيهاً في دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

قال : ولما كان المنصور ؛ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفرنس) وذلك في عام واحد وتسعين وخمسة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترامه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاني ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه علي . وهو الآن صاحب أفريقية . فلما قرب المنصور ابن رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثه ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهنثوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه ، أو يصل رجائي إليه .

وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله . فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا له قفاً ، وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم . وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيما بعد ؛

نقم على أبي الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم في (البيستانة) - وهي بلد قريب من قرطبة . وكانت أولاً لليهود - وأن لا يخرج عنها .

ونقم أيضاً على جماعة آخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا في مواضع آخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدعى فيهم أنهم مشغولون ؛ (الحكمة ، وعلوم الأوائل) .

وهؤلاء الجماعة هم :

أبو الوليد بن رشد .

وأبو جعفر الذهبي .

والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي (بجاية)

وأبو الربيع الكفيف .

وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي .

وبقوا مدة .

ثم إن جماعة من الأعيان (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه ؛ فرضى المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥)

وجعل أبو جعفر الذهبي :

مزاراً للطلبة .

ومزاراً للأطباء .

وكان يصفه المنصور ويشكره ، ويقول :

إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذي لم يزد في السبك إلا جودة .

قال القاضي أبو مروان : وما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول :

تسمع يا أخى .

وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان ، وذكر فيه أنواع

الحيوان ، ونعت كل واحد منها .

فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :

وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعنى (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصور ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البربر) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد ، رحمه الله ، في (مراکش) أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) وذلك في أول دولة الناصر .

وكان ابن رشد قد عمر طويلاً ، وخلف ولداً طيباً ، عالماً بالصناعة يقال له : أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا في قضاء (الكور) .

ومن كلام أبي الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريع ، ازداد إيماناً بالله .

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ،

والتابعين ، وتابعهم .

ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات ، التي هي مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات في الفقه .

كتاب : نهاية المجتهد في الفقه ^(١) .

كتاب : الكليات ^(٢) .

* ^(٣) : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، في الطب .

(١) هل هو غير كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أو هو هو ، وحرف الاسم ؟

(٢) وهو الذي تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلاً في صدر هذا الفصل .

(٣) هذه العلامة وضعها رمزاً لكتاب لم يذكر في الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

- * : جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات .
- كتاب : الضروري في المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً .

* : تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .

* : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (السماع الطبيعي) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (السماء والعالم) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الاسطقسات) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (المزاج) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (التعرف) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (الحميات) لجالينوس .

* : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجالينوس .

* : تلخيص النصف الثاني من كتاب (حيلة البرء) لجالينوس .

كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالي .

كتاب : (منهاج الأدلة) في علم الأصول .

كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال)

* : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .

مقالة : في (العقل)

مقالة : في (القياس)

كتاب : في (الفحص) هل يمكن العقل الذي فينا ، وهو المسمى ؛ (الهولاني) :

أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولاً يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب (النفس)

مقالة : في أن ما يعتقد (المشاؤون) وما يعتقد (المتكلمون) من أهل ملتنا ، في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى .

مقالة : في التعريف :

بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة ، في صناعة المنطق التي بأيدي الناس .

وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .

ومقدار ما في كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعني نظريهما .

مقالة : في اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً في اتصال العقل بالإنسان .

* : مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد في

رسمه للدواء في كتابه الموسوم ؛ (الكليات)

كتاب : في الفحص عن مسائل وقعت في (العلم الإلهي) في كتاب (الشفاء) لابن سينا .

مسألة : في الزمان .

مقالة : في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه في وجود المادة الأولى ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى :

ممکن على الإطلاق .

ويمكن بذاته واجب بغيره .

وإلى واجب بذاته .

مقالة : في المزاج .

مسألة : في نوائب الحمى .

مقالة : في حميات العفن .

مسائل : في الحكمة .

مقالة : في حركة الفلك .

كتاب : فيما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، في كتاب (البرهان) من

ترتيبه ، وقوانين البراهين ، والحدود .

مقالة : في (الترياق)^(١) .

تهافت التهافت

هذا هو اسم الكتاب الذي تقدمه اليوم للقراء ، وليس لهذا الاسم مجرد الدلالة على الكتاب ، بل له إلى جانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث التي دفعت إلى تأليف الكتاب : فلقد وضع الغزالي كتابه الذي قيل عنه :

إنه طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة .

واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم فوق دلالاته على الكتاب التشهير بالفلاسفة ، والإعلان عنهم بأنهم متهافنون . فحسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو حتى يسمع به ، أن يعرف أنه محاولة لإثبات تهافت الفلاسفة .

وعنى بالتهافت ما أوضحه في المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله :

(. . فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق

والمعلم الأول^(١))

فالتهافت الذي اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها ، وليس كالتناقض اسم يؤدي ما يؤديه من دلالة على هوان الفكر الموصوف به ، وسخفه ، وحقارته . فكان الغزالي أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولما لم يكن هنالك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم ، حيث أن اسم التناقض الذي اختاره الغزالي اسماً لكتابهم يصور النهاية في جانب النقص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذي استعمله الغزالي ، وهو التناقض ، ولعله لم يضيفه إلى الغزالي فيقول : (تهافت الغزالي) كما قال الغزالي : (تهافت الفلاسفة) لأن

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

(١) هذا آخر النص المقتبس من كتاب « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » .

هذه التسمية قد تعنى تناقض الغزالي في جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالي بـ (تهافت الفلاسفة) تناقضهم في بعض مسائل العلم الإلهي ، وبعض مسائل العلم الطبيعي ، لا في كل مسائل هذين العلمين ، ولا في غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غاية الإيضاح في مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة)

وإن غفل قوم عن ذلك في القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالي يحمل على التفكير العقلي جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريد أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالي قد ضرب الفلسفة — يعنون كلها — ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة .

ومن الغريب أنه حتى في عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك الاطلاع على كثير من كتب الغزالي ، ما يزال بعض المنتسبين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله في مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلاً عن الغزالي ، يكره الفلسفة ويحاربه . ونحسب أن الأمر قد أصبح لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحق في هذا الشأن أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

وعلى أساس من هذا الفهم الذي أدركه ابن رشد غاية الإدراك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالي) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالي متناقض في بعض أفكاره .

وقد لا يكون هذا البعض الذي تناقض فيه الغزالي هو ذلك الذي خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لوسمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالي) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة في خصوص ما خاصمهم فيه الغزالي ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التي يعتقد الغزالي أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذي يؤدي على وجه التحديد ، هذا المعنى هو (تهافت كتاب

الغزالي المسمى تهافت الفلاسفة) الذي يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

وإذ كانت تسمية الغزالي كتابه بـ (تهافت الفلاسفة) متضمنة لدعوى تناقضهم وكان ما بين دفتي كتاب (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلاً على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه بـ (تهافت التهافت) متضمنة لدعوى تناقض أفكار الغزالي التي يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتي كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلاً على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشبة بين الغزالي في طرف وبين ابن رشد ممثلاً للفلاسفة في طرف آخر ؛ فهي دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ، أما الحرب الحقيقية حرب الرأي للرأي والدليل للدليل ، فتلك هي ما بين دفتي الكتابين .

وقد كان بودي أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو في تعبير آخر أسكن من حديثها ، إن أمكن أن يكون الفصل في الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزبلاً لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك في البحوث التي قدمت بها لقسمي الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا .

ولست أستكثر على نفسي أن أقوم بدور كهذا ، بين ابن رشد والغزالي ؛ فإن الفلسفة ليست وقفاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارسها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص في طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لي من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكنني في وضوح أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك في مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالي الذي أرجو أن يتم طبعه قريباً .

ولقد استبان لي هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات

أن هنالك ، بين هذين الرجلين ، مجالا في القول لمثل ، ولكثرة ما استبان لي في هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذي استبان ، ترجح لدى أن أصنع فيه كتاباً أو كتيباً يكون بحثاً مستقلاً يقوم بنفسه بدل أن يزيد من مشقة كتاب آخر .
على أني لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأعرض له ، فيما يلي ، من بحوث إن شاء الله .

سباب الغزالي للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالي

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان . وقد سبقت الإشارة إلى ما في تسمية كتابيهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالي هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالي في هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد في ثنايا كتابه شيء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلاً :

(. . . ما ذكرتموه تحكمات . وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غلبات الظنون^(١))
وذلك في مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . . انظر بقية البحث هناك .

* * *

ويقول :

(من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فن يقلدهم في كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنني لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات (١)

ويقول :

(ليعلم أن الخوض في حكاية الفلاسفة تطويل ؛ فإن حبطهم طويل . . (٢))
ويقول في نفس هذا الموضوع ، في شأن الفارابي وابن سينا :

(وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، الفارابي ، أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال . . .)

وللغزالي عبارات أخرى في ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير من اطلعوا على كتابه ، ضناً بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولم حق في ذلك ؛ غير أن الغزالي يرى أن الظروف التي أحاطت به تبرر له التشنيع على الفلاسفة ، لترع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التي أولاهها الجمهور إياهم ، وكان من نتيجة أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظناً منه أن الفلاسفة لا يخطئون ، وأنهم مع ذلك لا يؤمنون بالأديان . ونتيجة لذلك عمت القوضى العقيدية ، واضطربت أفكار الناس ، ووقعوا في شبه ما وقع فيه الناس في زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .

وفي ذلك يقول الغزالي في خطبة كتاب التهاوت :

(. . .) أما بعد فإنني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأثراب والنظر بمزيد الفطنة والذكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم .

غير تقليد إلني كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوئهم ، وأولادهم . وعليه درج أبائهم وأجدادهم .

وغير بحث نظري ، صادر عن التعر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والاتخايع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات ، وأفلاطون . وأرسطاطاليس ، وأمثالهم ، وأطباء طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزائة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزوا إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلوكهم ، وترفعوا عن مسابرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظناً بأن إظهار التكاسيس في التزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال .

وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

فأية ربة في عالم الله أخس من ربة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خبيراً وتحقيقاً .

والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجيئهم حب التكاسيس بالنشبه بدوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة براء . والعنى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأكذباء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .
وان الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبا بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وعمار الأغبياء والأغمار .
ليكف عن غلوائه من يظن أن التجميل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق :
أن هؤلاء الذين يشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله .

وأنهم اختطبوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

ونحن نكشف عن فنون ما الخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق (

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التي تفيد قدح الغزالي في الفلاسفة .

قرّ في أذهان الناس أن الغزالي قد دنس شرف العلم بخلطه إياه بما ليس من العلم في قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التي وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين الفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التي أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التي حملت الغزالي على أن يصنع ماصنع .
وقرّ في أذهانهم أيضاً أن الغزالي انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإن أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالي في كتابه (تهافت التهافت)

ففي التعليق على قول الغزالي في حق الفلاسفة :
(ما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . (١) إلخ)
يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصناعات إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون (٢) ، وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء .
والجهال من العلماء ، وأهل النظر (٣) .

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقاً على نقد الغزالي لرأى الفلاسفة في كيفية علم الله :

(الكلام في علم الباري سبحانه ، بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال في القاموس (البرسام بالكسر علة يهذى فيها) أى يصاب صاحبها بالهذيان .

(٣) انظر هذا النص في المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقه أفهامهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور ، في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه ، بوجودها في الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿ لَمْ تَعْبُدْ مَالًا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾

بل واضطر^(١) إلى تفهم معان في الباري ، بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قواه سبحانه وتعالى :

﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟ ﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب ، إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس .

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التي تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هي أمور

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التعبير بـ (اضطر) في جانب الله ؛ فإنما يضطر إلى الشيء ، من تضيق به الحيل عن الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالعجز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) فـ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذي يساق على لسانه النص القرآني كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآني ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

مضافة^(١) ؛ فإنه قد يكون سمّاً في حق حيوان ، شيء هو غذاء في حق حيوان آخر

وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان ، أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر .

فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأهلة ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس . وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فن سقى السم ، من هو في حقه سم ، فقد استحق القود^(٢) ، وإن كان في حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب عليه القود أيضاً . فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

ولكن إذا تعدى الشرير^(٣) الجاهل^(٤) ، فسقى السم من هو في حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه ؛ ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة ، في مثل هذا الكتاب ، وإلا فإنا كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصي ، أو من أكبر الفساد في الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية .

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة ، فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع ، عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض ،

(١) يعني نسبية

(٢) أي القصاص .

(٣) يعني الغزالي .

(٤) يعني الغزالي .

قبل النظر في هذه المسألة . . . (١)

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالي بأنه : شرير جاهل ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم في كتابه (تهافت الفلاسفة) في مسائل للعامة ، هي بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة ، كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات .

وما يقع من نفسى موقع الدهشة والغربة أن ابن رشد والغزالي يتفقان في المنهج الذى ذكره ابن رشد ، هنا ، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام . وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سمّاً مهلكاً بالنسبة لآخر . فكذلك الأفكار ، فما هو ضرورى لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر . وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأمله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس) ويقول :

(ومن سقى السم من هو في حقه سم ، فقد استحق القود) فإن الغزالي يتمثل ، في أكثر من موضع ، وفي أكثر من كتاب ، بقول الشاعر :

فن منع الجهاال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
والغزالي هو الذى يقول :

(صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى : (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلاً لها ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالي أيضاً هو الذى يردد في أكثر من موضع ، وفي أكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأثر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب اللهُ ورسوله ؟)

(١) انظر النص في المسألة السادسة .

والغزالي فوق هذا وذاك هو الذى يقول في كتابه (القسطاس المستقيم (١))
(الناس ثلاثة أصناف :

عوام : وهم أهل السلامة البله .

خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص ؛ فلأن أعاجلهم ؛ بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

الثالثة : أن يعتقد في أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالمجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال :

﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

فعلّم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالمجادلة قوم .

(١) وهو يعد الآن لطبع قريباً إن شاء الله في (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمثر طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدى .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بجبنز البر ، وهو لم يألف إلا النمر ، أو البلدى بالنمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد .

فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقرا .

وإني أدعوهم ، بالتلطف ، إلى الحق .
وأعني بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن .

ففي هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية .
على أن الغزالي يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .
وعلى أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلاً للطريق البرهاني .
لا يختلفون عن يجعلهم الغزالي أهلاً لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها .

والغزالي كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)
(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .
والأخرى : ما يسار به فى التعليقات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات .
ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .

ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انفرس فى نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعري المذهب ، أو معتزلى ، أو شفعوى ، أو حنفى .

ومعناه : أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة .

ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما يُنطق به فى الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويشبههم عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه ، وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباعاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويئس من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه ، ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همه إلى الفهم ، لكان يشك في فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .

فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته .

هكذا يطنب الغزالي في وصف مزاي الشخص الذي يمكن أن يكشف بالحق الصراح ، ويطنب في ذم من يكون على خلاف أوصافه .

والغزالي بهذا يكاد يلتقي مع ابن رشد في أن للحق أهلاً مخصوصين هم الذين يكشفون بالحق الصراح ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذي يطبقونه فقط .

وربما لا يكون بين الرجلين خلاف في هذا الشأن إلا في جزئية واحدة داخلية في هذا المنهج هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله السابق :

(فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت إلا في كتاب من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهاني . .)

ذلك أن ابن رشد يقرر في هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهاني ؛ ولعل ابن رشد يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزالي وعاب عليهم رأيهم ، حيث يقول في كتابه (تهافت الفلاسفة) : (من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

فمن يقلدهم في كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ؛ لأنني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالي عليهم هذا الشرط قائلاً : (أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق لها بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالي عن الهندسيات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأى فرع من فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .

أما عن المنطق فيقول الغزالي :

(نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » كتاب « النظر » . فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » ...)

على أن أمر الخلاف في هذه المسألة قد يهون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة المنطق ولا فهم المنطق إلا شخص تمرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشحذ الذهن وتصفقه ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالي متفقين على المنهج ، الذي يقضى بأنه ليس كل شخص أهلاً لأن يكشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا في مسألة (علم الباري سبحانه بذاته وبغير ذاته) ؟

فوضعها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة :
ويدحض وجهة نظرهم فيها .
وأذكر عليه ابن رشد ذلك . وشنع عليه التشيع الذي نقلنا نصه في العبارة التي
اقتبسناها آنفاً ؟

وأكد لا أفهم وجهة نظر ابن رشد في إنكاره على الغزالي أن يعرض لمسألة
علم الباري سبحانه بذاته وبغير ذاته في كتاب له يناقش فيه وجهة نظر لا يؤمن
بصحتها ، ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التي يؤمن بأنها هي الصواب ، وهو بهذا
العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالا لم يكن موجوداً ، ولم
يثر حرباً يعكر بها حياة كانت صافية ؛ فالمشكلة أقدم من الغزالي وأقدم من ابن
سينا ، عرفها وعرض لها في المحيط الإسلامي ، قبل ابن سينا والغزالي وابن رشد .
المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها ، وقد كان رأى المعتزلة هو تقريباً الرأى
الذى اعتنقه ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه
الغزالي ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة في الصفات ، نابعاً من عند أنفسهم ، أو تأثروا به
من الأفكار الأجنبية التي تسربت إلى بيتهم ، فقد شغل الناس في أيامهم بالقول
الكثير فيه ، هجوماً عليه ودفاعاً عنه ، ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فن قائل : إن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات مستقلة ، فلكل
صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى ، وعلى وجود الذات ، وأنه لو كشف
عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين ، وهى أزلية أبدية .
ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية ، بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لا شيء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شيء هنالك سوى الذات ، والاعتبارات المسماة عالمية

وقادريية . . إلخ

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً في البيئة الإسلامية قبل الغزالي : فاضت به
الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات . فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ،
ابن الباقلاني المتوفى في العام الثالث بعد الأربعمائة ، أى قبل مولد الغزالي بنصف
قرن ، وهذا هو كتابه المسمى بـ (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة في أنها زائدة على الذات .

ثم يخاصم المعتزلة السابقين في نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهة نظرهم المخالفة
لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان .

(باب الكلام في الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتي :

(فإن قال قائل : ولم قلم : إن للقديم تعالى :

حياة ، وعلم ، وقدرة ، وسمعاً ، وبصرا ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قيل له : من قبل أن :

الحى ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حيا ، عالماً ، قادراً ، متكلماً ،

مريداً ، من أجل أن له :

حياة ، وعلم ، وقدرة ، وكلاماً ، وسمعاً ، وبصرا ، وإرادة .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا ، لا يجوز أن يكون :

حيا ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع عدم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات ، إلا وجب بوجودها به أن يكون :

حيّاً ، عالماً ، قادراً .

فوجب أنها علة في كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علة :

كون الفاعل ، فاعلا .

والمريد ، مريداً .

وجود فعله وإرادته ، التي يجب كونه :

فاعلا ، مريداً

لوجودها

وغير فاعل مريد

بعدها .

فوجب أن يكون البارئ سبحانه :

ذا حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر .

وأنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات ، لم يكن :

حيّاً ، ولا عالماً ، ولا قادراً ، ولا مريداً .

لأن الحكم العقلي الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شيء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم (١)

ويسترسل الإمام الباقلاني ، فيذكر فصولاً أخرى ، يعرض فيها أوجه نظر جديدة لإثبات هذا الأمر الذي أثبتته في هذا الفصل ، وهو زيادة الصفات على الذات ، كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطعن الباقلاني ؛ إلى تصويب وجهة نظرهم ، يعرض لوجهة نظر المخالفين من المعتزلة . فيقول :

(باب الكلام في الأحوال على أبي هاشم)

وبعد أن يناقش الباقلاني في هذا الفصل نظرية الأحوال ، وهي أحد أوجه تفسير زيادة الصفات على الذات ينتقل إلى مسألة العلم ، وهي المسألة التي ثار ابن رشد ثورته العارمة بسببها على الغزالي ، ورماه من أجلها بأنه (شرير جاهل) لأنه جادل بشأنها في كتاب ، فيقول الإمام الباقلاني :

(شبهة لهم في نفى العلم)

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم - يعني للمعتزلة - ما (١) أنكرتم أن يكون لله سبحانه علمٌ به عليمٌ ؟ فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ، وحالا فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ، ثبت لعالم به في الشاهد المعقول ، فهذه سبيله .

وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول .

وذلك باطل باتفاق .

قيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟

وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟

فلا يجدون في ذلك متعلقاً .

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلاككم من استحالة :

وجود إنسان ، لا من نقطة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر . ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجد و يعقل في الشاهد . وهذا لحوق بالدهر .

ويقال لهم : فأحيلوا حيّاً عالماً قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد .

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلاككم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالماً ؟ لأن العالم في الشاهد والمعقول ، وكل ما أثبتناه عالماً ، في شاهدنا ، لا يكون إلا جسماً محدثاً ، متحيزاً ، حاملاً للأعراض ، مؤثلاً ، متغايراً ، ومتبعضاً ،

(١) أي لم إنكاركم أن يكون ... إلخ .

(١) كتاب التمهيد ص ١٥٢ نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

ومضطراً أو مستدلاً .

ولابد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ؛ لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسماً ، أو جوهرًا ، أو عرضاً .
فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .
وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود .

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ، ما وصفتم ، ولا حده ، ولا معنى كونه عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .
قيل لهم : فكذلك وليس علة كون العلم علماً ، ما وصفتم ولا حده ، ولا معنى كونه علماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلومات ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه في جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلومات ، وتقع اضطراراً ، أو اكتساباً ، وهي عرض محدث غير العالم ، وليست من العلم بسبيل .
فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك في الشيء والعالم .

* * *

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان البارئ سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لأنه غير منتقض من أحد طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذو علم فهو عالم .
وليس كل محدث عرضاً غير العالم ، وحالا في قلب ، وبما يستحيل تعلقه بمعلومات ، على وجه التفصيل ، فهو علم .
فإن جاز لإثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضاً إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف المعروف في الشاهد والوجود .

وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هي شروط في كون العلم علماً وليست بعلة لكونه علماً ، ولا حداً له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلاً ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً ينفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون جميع ما عارضناكم به في العالم ، من شروط كونه عالماً ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالماً . بدلالة أننا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك .

* * *

ثم يقول الباقلاني :

(شبهة أخرى لهم)

فإن قالوا : فإن كان البارئ سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالماً ، لوجب أن يكون قديماً لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونا مثليين مشتهين .

وأن يكون العلم إلهاً حياً ، قادراً ، عالماً بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حى ^(١) ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولاً : لم قلتم إن المشتركين في صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثليين ؛ فإننا لكم في ذلك مخالفون .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه في ذلك صحيحاً ، أن يكون السواد والبياض ، مشتهين من حيث كانا خلافتين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساوياً .

فلا يجدون لذلك مدفعاً .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجباً ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلاً

(١) أى يكون العلم نفسه عالماً ؛ حيث إنه أصبح مثلاً للبارئ ، والعلم غير حى ؛ فيكون العلم صفة غير حى فيقال لغير الحى : عالم . وفى الكلام نظر فتأمل . ولعل في النص تحريفاً .

لعلمه ؛ إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثاً لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ، ولا لعله . فلم يجب ما سألتكم عنه .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقدم ؛ من صفة وموصوف فإنه قديم لا لنفسه ولا لعله ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟
فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا قديمة .

قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيان غيران خلافان ، لونان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضاً : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة .
فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مشتركين في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا يحصى لهم من ذلك .

وإن أبوه قالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض ، لا لأنفسهما ، ولا لعله ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون القديم وعلمه ، قديمين لأنفسهما ولا لعله ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديميتين . ولا فضل لكم في ذلك .
وفيه سقوط ما عولوا عليه) .

* * *

ثم يقول الباقلاني :

(شبهة أخرى لهم)

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ، أنه لو كان له علم ، لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .

ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يجوز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما

واحد ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟
فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو قلب الكلام عليهم في منع تماثل ما هذه سبيله ، وادعى فيه علم الاضطرار .

وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟

فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحداً ، على وجه واحد .

قيل لهم : وما في هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ؛ ولكن لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهي جائزة على الآخر ، ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهي واجبة للآخر .
وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

* * *

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بغير أن يكون متعلقهما واحداً ، على وجه واحد ؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشيء الواحد المقدور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بممتعلق واحد على وجه واحد .
فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذي إليه استندتم .
ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه ، وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها .

فلما لم يجوز ذلك ، لم يجوز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ، وأن المعلومات متعلقة بها .

وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لمعنى يقارن نفسه .

فعبّرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه ، أن علمه آلة له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم .

ولما نغنى بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه ، أنه يعلمها لا لمغنى يقارن العلم .

فعبّرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .
وكذلك كل شيء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نغنى به أنه موصوف به ، لا لعلته ، فلم يجب ما قلتم .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه ، أنه عالم لا لمغنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :
المحدث محدثا لنفسه .
والشيء شيئا لنفسه .
لأنه محدث لا لعلته .
وشيء لا لعلته .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعلته ، مستحقاً لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولهم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعلته .

فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإيثار للتخليط .

وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه ، هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .

وكونه عالماً بعلمه ، لا يختلف ولا يتزايد ، فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، مماثلاً ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه ، من علم أو حال ، متساوياً مماثلاً ؛ لأن المعتبر في ذلك ، يكون العالم عالماً ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس البارى سبحانه تعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تعلق تعلق العلوم ، تخليط وإيهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه ، وتارة لمغنى يختلف .

فإذا لم يجوز ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا مغنى معقول .
ولا جواب لهم على ذلك .

* * *

ثم قال الباقلانى :

(شبهة أخرى) .

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلاً للقديم تعالى ، أو مخالفاً له .

فإن كان مماثلاً له ، وجب أن يكون رباً إلهاً عالماً قادراً ، كهو .
وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غير إله ، وأن يكون معه فى القدم غير له .
وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لا بد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟
وما أنكرتم أن يكون محالاً ، أن يقال فيما ليس بغيرين ، إنهما متفقان أو مختلفان ، كما يستحيل أن يقال : إن البارى جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

فى الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

من حيث استحال أن يكون أحد المذكورين ، هو الآخر ، أو غيره ؟

فما الذى به تدفعون هذا ؟

* * *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك في السواد والبياض .

فذلك محال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقتها له بزمان « أو مكان ، أو الوجود ، أو العدم .
وقد ثبت أن معنى الغيرين « حقيقة وصفهما بذلك ، أنه مآجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

* * *

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .

وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بُعد شبهه منه ، وأنه لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه . ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .

فهذا صحيح في المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعاً منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه (١) .

* * *

هكذا خاض القوم في صفات الله ، بعامية ، وفي صفة العلم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جلدكم هذا مناظرات شفهية تعقد لها الحلقات تارة ، وصاغوه كتباً تقرأ تارة أخرى . ولم يضمنوا بسماع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها . ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب في الاطلاع عليها .

وأصبح رأى أهل السنة في هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعليم .

فهذا هو الباقلاني يعرضها على الراغبين في معرفتها دون حذر أو مواربة ، في كتاب يقدمه لكل راغب في البحث والدرس .

ولم يكن الباقلاني بدعاً في هذا ، فهذا إمام الحرمين الجويني ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها في أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثر منه استيعاباً .
وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التي عالج فيها هذه المسائل .

فالغزالي إذ يعرض لهذه المسائل في كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ، من آرائهم ، لم يفش سرّاً كان مكتوماً ولم يدع أمراً كان القوم يحرسون على أن يظل مصوناً . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلاني والجويني ، مع خصوصهم في هذا الأمر من المعتزلة .

* * *

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث في حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للحدود التي رسمها لنا هادينا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا) .

وفيه فضلاً عن ذلك بذل لشيء غير قليل من العناء طمعاً في معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة يقينية .

ولعل ابن رشد نفسه يعترف بأن الوصول إلى آراء عقلية يقينية في هذا المجال أمر عزيز المنال ؛ إنه يقول في المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :
(إن الأقاويل البرهانية - يعنى في العلم الإلهي - قليلة جداً ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن .

والدر الخالص ، من سائر الجواهر) .

ويعجنى في هذا المقام ما يرويه (الجلال الدواني) في شرحه على العقائد العضدية عن بعض الأصفياء (١) :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك - أى يعلم علماً يقينياً - إلا بالكشف - أى بإعلام الله عن طريق الوحي أو الإلهام - ومن

أسنده إلى غير الكشف ؛ فإنما يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري) .

* * *

ولأرجع إلى ما كنت بسبيله ، فأقول :

لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الوقائع التاريخية ، فالبينة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالي ، وفي عهده ، ميداناً لصراع فكري عنيف حول هذه المسائل التي عرض لها الغزالي فيما بعد في كتابه (نهات الفلاسفة) صراعاً ثار نفعه ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبدولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفاً من ذلك فيما اقتبسنا ، من كتاب (التمهيد) للباقلاني ، الذي يصور لونا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعتزلة .

* * *

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال وتعرض — بين ما تعرض — لمسألة الصفات بعمامة ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلاني .. ولكي تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية ، أضع بين يدي القارئ طرفاً من صنيع ابن سينا في هذا المجال ، وهو ممن توفي قبل مولد الغزالي بنحو عشرين عاماً .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبيهات) حتى لا يقال إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للخاصة ، وأوصى أن يحال بينه وبين غيرهم من عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذي يعتبر بحق الموسوعة السنية الكبرى ، التي أقامها ابن سينا مأدبة علمية يجتمع حولها كل راغب في المعرفة ، كما أشار إلى ذلك هو نفسه في مقدمتها .

ومما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبذاته فيها قوله :

(فصل : في أنه تام وخير ، ومفيد كل شيء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شيء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال : يدركها)^(١) .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شيء من وجوده ، وكمالات وجوده قاصراً عنه .

ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ، مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه . وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

* * *

وواجب الوجود بذاته خير محض .

والخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء .

وما يتشوقه كل شيء هو الوجود وكمال^(١) الوجود من باب الوجود .

والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ، أو كمال للوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .

فالوجود خير محض ، وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوق كل شيء في حده ، ويتم به وجوده .

والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .

فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .

والوجود الذي لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ،

بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض .

(١) ص ٣٥٥ من (الشفا) قسم (الإلهيات « ٣ ») نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) في الأصل (أوكمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص . فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر .

وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

* * *

وقد يقال : حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون .

الاعتقاد بوجوده صادقا .

ومع صدقه دائماً .

ومع دوامه ، لذاته ، لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هي في أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم . فلذلك هي ^(١) كلها في أنفسها باطلة .

وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذي يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقاً .

* * *

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها ، لا وجوده .

(١) في الأصل بدون كلمة (هي) .

وأما الوجود الصوري ، فهو الوجود العقلي ، وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء ، صار للشيء به عقل .

والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة .

والذي ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الاستكمال .

والذي هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

* * *

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشيء أن يكون معقولاً ، هو أن يكون في المادة وعلائقها ، وهو المانع من أن يكون عقلاً .

وقد تبين لك هذا ، فالبريء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقول ذاته .

فذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ وذلك لأنه :

بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ، فهو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء .

والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، ولشيء من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء مطلقاً أعم من هو أو غيره .

فالأول ^(١) : باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

وباعتبار أن ماهيته المجردة ، لشيء ، هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته .

فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته .

(١) أي الواجب .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا .

وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء ، آخر ، أو هو .

بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر ، أو هو ،

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد ، أن في الأشياء شيئا متحركا عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه .

ولم يكن نفس تصور الحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

والحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضافات تعرف اثنينيها ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن ؛ فإننا نعلم علما يقينيا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .

فإما أن تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة ، هي هذه القوة نفسها .

فتكون هي نفسها ، نعقل ذاتها .

أو نعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :

قوة : نعقل الأشياء بها .

وقوة : نعقل بها هذه القوة .

ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل .

فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا ، لا يوجب أن يكون معقولا لشيء ذلك الشيء آخر .

* * *

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .

وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

* * *

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ، ولا اثنين في الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .

وها هنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني . والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة . فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

* * *

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته . إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .

وإما عارض^(١) لها أن تعقل .

فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال .

ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .

ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير . والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

* * *

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .

والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك بأشخاصها .

* * *

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

(١) في الأصل (عارضة) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سببي ، والنعت السببي لا يتبع المنعوت في التذكير والتأنيث .

حيث هي متغيرة ، عقلا زمانياً مشخصاً ، بل على نحو آخر نبيته ؛ فإنه لا يجوز أن يكون :

تارة يعقل عقلا زمانيا منها : أنها موجودة غير معدومة .
وتارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها معدومة غير موجودة .
فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة .
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية .
فيكون واجب الوجود متغير الذات .
ثم الفاسدات :

إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة .
وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

* * *

ونحن قد بينا في كتب أخرى أن :

كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية .

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

* * *

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات كثير من التعقلات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي .

ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة .

* * *

وأما كيفية ذلك ؛ فلا أنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولا شيء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .
فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

* * *

والأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أي من حيث لها صفات .
وإن تخصصت بها شخصا ، فبالإضافة إلى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلة ، لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه ، في شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .

وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها .
فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضا ؛ كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه ، لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا ، أو كالمشترى .

وأما إذا كان النوع منتشرا في الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء إلا أن يشار إليه ابتداء ، على ما عرفت .

* * *

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئي ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلي .
لأنك تقول ، في كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان وحركة ، يكون لكذا من كذا شألياً نصفياً ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .

ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .
وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كليا .

لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .
ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجر أن تحكم في هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف
أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالملاحظة الحسية .
وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .
وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية ، صفتها ما شاهدت
وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا .
فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك
فيه : أنها هل هي موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالملاحظة شيء مشار
إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛
فإن غرضنا الآن في غير ذلك . وهو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتذكر
علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم .
وكيف تعلم وتذكر علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم ؟
فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .
أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل
كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه ، لا يغير منك أمراً .
فإن علمك في الحالين يكون واحداً ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ،
ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .
ويكون هذا العقد منك صادقاً ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .
فأما إن أدخلت الزمان في ذلك ، فعلمت في آن مفروض :
أن هذا الكسوف ليس بموجود .
ثم علمت في آن آخر : أنه موجود . . . إلخ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ،
فإن الغرض في هذا القول ، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة^(١)
في كتاب [التهاوت] لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ،
وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم

[١] — قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم :

(١) وما ينبغي المبادرة بالإشارة إليه في هذا المقام أن الغزالي في كتابه (تهاوت الفلاسفة) قد حدد
الهدف من كتابه ، بما يمكن رده إلى أصلين اثنين :
الأول ما يرجع إلى تحديد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة ، وهو في هذا يقول :
(ليعلم أن الخلاف بينهم — يعنى الفلاسفة — وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :
قسم : يتعلق النزاع فيه بلفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم جوهرًا . . . ولسنا نخوض في إبطال هذا . . .
القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين . . . وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في
إبطاله . . .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم ، وبيان حشر
الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميع ذلك . . . فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه . انظر المقدمة الثانية . وهذا يعنى في صراحة أن الغزالي إنما ينازع الفلاسفة فيما صادموا فيه
أصول الإسلام ، لا فنصوص الإسلام .
وفرق بين النص والأصل ؛ فإن التعبير عبارة قابلة للتأويل ، وقد قرر الغزالي — في نفس المقدمة المشار
إليها آنفاً — أن النص إذا خالف صريح العقل وجب تأويله .

أما الأصل ، فهو المبدأ الذى لا يستلزم إلى التخل منه إطلاقاً ، كاعتقاد وجود الله ، وبعثة الرسل ،
والنبي بعد الموت ، والمصطفوية والبراءة ، وهذه هي أصول الإسلام ، لا سيول إلى التخل عنها بحال .
فمخالفة الفلاسفة لأصول الإسلام ، هو الذى يعنى بتصريح الغزالي السابق — موضوع النزاع بينه ،

لكن هل التزم الغزالي هذا الموضوع الذى حدده بحالاً للنزاع ؟

إن الناظر ، حتى في الفهرس الذى وضعه الغزالي نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يلى :

المسألة الرابعة : في تعجزهم عن إثبات الصانع ؛ وهذا يعنى أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ،
ولكنهم في نظر الغزالي عاجزون عن إثباته . وهذا لا ينطبق عليه ما سماه الغزالي إنكاراً لأصل من أصول الدين .

[ولتقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس]

قال : [وهذا الفن من الأدلة ، هو ثلاثة :

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ؛ لأننا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثلاً ، فلأنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

المسألة الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين ؛ وهذا يعني أن الفلاسفة يقرون باستحالة تعدد الآلهة « ولكمهم » من وجهة نظر الغزالي ، عاجزون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا ينطبق عليه ما سماه الغزالي إنكاراً لأصل من أصول الدين . وهكذا جملة مسائل أخرى في الكتاب من هذا النوع .

فلماذا عدل الغزالي عن موضوع النزاع الذي حدده بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقتضيها التمهّل حتى نفرغ من دراسة الأصل الثاني .

الثاني : ما يرجع إلى طبيعة الأدلة التي استعملها الفلاسفة في العلم الإلهي ، وفي بعض مسائل من العلم الطبيعي ، فهذه الأدلة في نظر الغزالي ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذي يحصل اليقين « وفي هذا يقول الغزالي : (ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها ، كما لم يختلفوا في الحسابية) انظر المقدمة الأولى .

ويقول : (وفناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم ، أعنى بعباراتهم في المنطق ؛ ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » « وقاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية) انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : (وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين .

ومذهبهم في هذه المسألة « مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحاله ؛ فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً « ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء صلوات الله عليهم ، بإلهام من الله تعالى أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه . انظر مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل ، على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

والغزالي يعني أنه مادامت التجربة في عهدهم لم تكن قد وصلت إلى الحد الذي يمكنهم منه أن يتأكدوا من حال السموات ، وما دام العقل - كما أوضح الغزالي في تهافت الفلاسفة - غير مستطيع أن يقول في هذا

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ،

فإن لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم رجح الآن ، ولم يرجح قبل ؟ فلماذا أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً]

الموضوع كلمة فاصلة « فيصبح طريق الوحي ، ما دام قد تعطل هذان الطريقان ، هو المتعين .

فهذه الليونة التي أحسها الغزالي في أدلة الفلاسفة بعمامة : سواء منها ما استعملوه في هدم أصل من أصول الدين « كإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات . وما استعملوه لا في هدم أصل من أصول الدين ، ولكن في إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود الصانع « واستحالة تعدده .

وما استعملوه لا في هدم أصل من أصول الدين ، ولا في إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن في إضافة جديد لا يعرف - فيما يرى الغزالي - إلا من طريق الدين .

جعلت الغزالي يتندد بمسلكهم العقل في هذه المجالات التي يرى الغزالي أن الدين صاحب الحق فيها : إما لأنها لا تعلم إلا ببساطة الدين « كحشر الأجساد ، وإما لأن الدين قد نبه إلى المسلك الصحيح فيها ، كقوله تعالى في الدلالة على وجوده :

(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)

وكقوله تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاخْتِلَافُ اللَّسَانِ وَاللَّوَانِ)

لا ما لجأ إليه الفلاسفة من نظرية (الواجب والممكن) ونظرية (التسلسل) .

وقد اقتضاه هذا التنديد أن يوسع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأدلة التي عولوا عليها ، وإن كان المستدل عليه موضع وفاق بينه وبينهم .

لكن الغزالي لما فرغ من كشف أخطائهم التي تتصل :

تارة بموضوع النزاع ، كإنكارهم علم الله بالجزئيات .

وتارة بنوع الاستدلال ، كمعجزهم عن إثبات وجود صانع العالم .

عاد فركز المسؤولية في أخطاء الموضوع ، لا في أخطاء الاستدلال ، فقال في آخر الكتاب :

(خامة :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقطعون القول بتكفيرهم ، وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :

أحداها : مسألة قدم العالم . . .

والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة . . .

والثالثة : إنكارهم بمت الأجساد وحشرها . . .)

وفي ضوء هذا الذي تقدم ، نريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .
(فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهاافت لأبي حامد ، في التصديق والإقناع ، وقصوراً أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) .
فاذا يعنى ابن رشد بـ (الأقاويل المثبتة في كتاب التهاافت) وماذا يعنى بـ (قصورها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعنى ابن رشد بهذا موقف الغزالي من أدلة الفلاسفة ؟
إن كان يعنى ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإنصاف ؛ فإن من يناقش أدلة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأدلة التي تسمح بقبول التشكيك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس بلام أن يكون الطعن في الأدلة بالغاً حد اليقين ، وإنما يكفي أن يجعل الشك عالماً بها .
وهذا ما فيه إليه الغزالي بقوله :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهاافتهم ؛ فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم ، إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت) انظر المقدمة الثالثة .
والمطالب المنكر ، مشكك ، وحسبه ان يلقى ظلالاً من الشك على ما يدعى أن نور الحق يشع من جنباته .

أم يعنى ابن رشد أن حشر الأجساد ، وعلم الله بالجزئيات مثلاً ، ليس الأمر في دعوى أنها من أصول الدين بالغاً حد اليقين ؟

إن كان يعنى هذا فذلك هي النقطة التي اعتبرت بداية التطرف والانحراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على خاتم رسله ، قد أوضح هذه الأمور إيضاحاً لا يحتمل اللبس ، وأكد ها تأكيداً لا يداخله الشك .
من ذلك إحاطة علم الله وشموله ؛ فقد قال جل شأنه في ذلك : (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)

وقال : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْعَاتِ الْأَرْضِ ، وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)

(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) ، (يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى)

ورغم هذا الإيضاح وذلك التأكيد ، في هذه الآيات ، وفي آيات وأحاديث أخرى « نجد ابن سينا يتحلل من مفاد هذه النصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع للمعلوم والجزئيات متعولة متغيرة « فلو تعلق بها علم الله ، لتغير تبعاً لتغيرها ، والعلم من الصفات الذاتية ، فالتغير فيه يستتبع تغيراً في الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . - انظر الإشارات والتنبيهات -

بمثل هذه المحاولة - التي إن دلت على شيء ؛ فإنما تدل على أن ابن سينا أعطى عقله المخلوق سلطة البت في أدق شئون الخالق ، وما مثله في ذلك إلا كمثل من أراد أن يزن جبلاً بميزان الصائغ الذي لا تبلغ طاقته إلا

وزن بضغ درههمات ؛ أراد ابن سينا أن يتحلل من سلطة وحى السماء في هذه الأمور ، بحجة أن الوحى نزل لعامة البشر لا لخاصتهم ، وبناء على ذلك ، لا بأس - عند ابن سينا - أن يدين بما تأدى إليه فهمه وإن خالف من كتاب الله صريحاً لا يقبل التأويل ، واضحاً لا يحوم حوله اللبس ، أكيداً لا يحتمل الشك . ولكي لا تكون أحكامى هذه على ابن سينا موضع الاتهام ، أضغ بين يدي القارئ نصوصاً من كلام ابن سينا في هذا الشأن .

يقول في (النجاة) تحت عنوان (فصل في إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد) ما يأتي :
(. . . ولا ينبغي له - أى للنبي - أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق ، لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل « وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص منه إلا من كان الموقف الذي يشد وجوده « ويندر كونه ؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكبد . . . فلا يلبثوا أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في الشارع . . .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص في التعمير بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويجب أن يلقى إليهم منه هذا القدر « أعنى أنه : لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد ، على وجه يتصورون كيفية « وتسكن إليه نفوسهم .

ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .
وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً بجلا ، وهو أن ذلك لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ، ما هو عذاب مقيم) .
ويقول ابن سينا أيضاً في كتابه (رسالة أضحوية في أمر المعاد) ما يأتي :

ص ٤ : (أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو : أن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ، من الإقرار بالصانع « موحداً مقدساً عن : الكم ، والكيف « والألن ، والحق ، والوضع ، والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي ، كى ، أو معنى . ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخله « ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك .

متنح إلقاؤه إلى الجمهور .
ولو أتى هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتسارعوا إلى العناد « واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه ، إيمان بمعنوم أصلاً .

وهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله « لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيهاً مطلقاً « عاماً جداً ، لا تخصيص ولا تفسير له) .

وص ٩ : (ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعاقبة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان

[١] قلت: هذا القول هو قول في أعلى مراتب الحدل، وليس هو واصلاً موصل البراهين ^(١) ؟ لأن مقدماته هي عامة - أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها - والعامة قريبة من المشتركة . ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة . وذلك أن اسم الممكن يقال باشتراك على : الممكن الأكثرى . والممكن الأقلى .

والإجابة ، غير مهمل فيه ، ثم ساءه أن يتولى رياضة الناس قاطبة ، حتى تستمد للوقوف عليها ، لكلفه شططاً ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر .
وص ٥٠ (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها ، بالدلالة عليها ، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقررة إلى الأفهام)
وفي ص ٥٠ (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتمثيل .
ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة) .

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون حجية في نصوص السماء . وبين غيرهم ممن يرون في ذلك تجويز الكذب على الله وعلى رسوله وعلى كتابه . وفي هذا المجال المحفوف بالمخاطر يقع النزاع بين الفلاسفة وبين رجال الدين . ولعلنا في هذه المقالة قد حددنا موضوع النزاع بين الغزالي في ناحية ، وبين ابن سينا السابق عليه ، وابن رشد اللاحق له ، في ناحية أخرى .
وفي ضوء هذا التحديد وما يلزمه من حيطة وحذر وبقطة وإتقاء نرجو أن فوق إلى وزن ما جاء في الكتاب من أفكار يميزان العدل والإنصاف .

هل أنه لا ينبغي أن يعيب من النال أن أمام ابن رشد محالاً آخر للنزاع مع الغزالي ، من جهة انتهاء يأنه حرف أدلة الفلاسفة وهو يرويه مذهباً لرد عليها ، أو بأنه حرف نفس دعاويهم . ويقام القيل هنا لابن رشد ، فليشهر أصله .

(١) ماذا يريد ابن رشد أن يقول ؟ إنه يحكم على البرهان الذي ساقه الغزالي على لسان الفلاسفة ، بأنه لا يوصل إلى يقين ، فا ذنب الغزالي في أن يكون دليل الفلاسفة على دعويهم غير بالغ حد اليقين ؟ فإن كان ابن رشد يريد أن يقول : إن الغزالي حرف الدليل حتى جملة غير صالح للإنتاج اليقيني ، فليثبت ذلك .

والذي على التساوى .
وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى .
وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .
والإمكان أيضاً :

منه ما هو في الفاعل ، وهو إمكان الفعل .
ومنه ما هو في المنفعل ، وهو إمكان القبول .
وليس ظهور الحاجة فهما إلى المرجح على التساوى - وفي نسخة « على السواء » - وذلك أن الإمكان الذي في المنفعل ، مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ، لأنه يدرك حساً في الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ، وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ، ولذلك يظن في كثير منها : أن المحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .
وأنه ليس ههنا شيء يحرك ذاته .
فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ، ولذلك فحص عنه القدماء .
وأما الإمكان الذي في الفاعل ، فقد يظن في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل ، إلى المرجح من خارج ، لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن في كثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير .

مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس .

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .
والتغير أيضاً الذي يقال : إنه يحتاج إلى مغير :
منه ما هو في الجوهر .

ومنه ما هو في الكيف .

ومنه ما هو في الكم .

ومنه ما هو في الأين .

والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته .

وعلى ما هو قديم بغيره .

عند كثير من الناس .

والتغيرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء ، وهي قديمة .

وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم .

ومنها ما لا يجوز ، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .

وكذلك الفاعل أيضا :

منه ما يفعل بإرادة .

ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحداً ، أعني في الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة في الفاعلين حاصرة ؟ أو يؤدي البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ، ولا الذي بالإرادة ، الذي في الشاهد .

هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها .

وأخذ^(١) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

(١) لعله من الظاهر أن هذا هو بيت التصيد في الموضوع ، وهو موضع مؤاخذه ابن رشد للغزالي في هذه المسألة . فتأمله .

مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .

والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم

في إجراء الفحص عن الموجودات .

* * *

[٢] قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ .

وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك .

وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة^(١) القديمة فحدث .

فما المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما المحيل له ؟

(١) يفرق ابن رشدنا بين (الإرادة) و(العزم) فيجعل التراخي بين المفعول والإرادة جائزاً . وأما التراخي بين المفعول والعزم فقيد جائز .

ولكن الغزالي يمثل بالعزم والتقصّد ، بدل العزم والإرادة ، يقول :

(. . .) فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا المانع . فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود .

وإنما يتصور ذلك في العزم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل

وعما هو جدير بالذكر أن حديث العزم والقصد ، ورد في (تهافت الفلاسفة) في معرض نقد الفلاسفة للغزالي ، لا في معرض نقد الغزالي للفلاسفة .

والخطب في هذا هين ؛ ولكن الذي هو غير هين هو قول ابن رشد : (فالشك باق بعينه) .

فن أية جهة استمر الشك باقياً فيما دفع به الغزالي ؟

لقد تركز دفاع الغزالي في أن هناك إرادة قديمة جازمة أرادت بقاء العالم معدوماً إلى حد معين ، وأرادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود ، عند بلوغ هذا الحد .

فهل يريد ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخي بين الإرادة والمفعول وقتاً ما ، فإنه يجوز أن يستمر هذا التراخي ، إلا إذا جد جديد ، وما دام لم يجد جديد ، فينبغي أن يستمر العدم ؟

إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فتد فاته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة ، قد جعلت من نقطة معينة حداً فاصلاً بين العدم والوجود .

فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة ، انتقل من العدم إلى الوجود ، بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة .

[٢] - قلت : هذا قول سفسطائي ، وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً ،

قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل .

وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید .
فالشك : باق بعينه .

وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً ، فيجب (١)
أن يكون له مغير من خارج .

أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير ، من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه ، وأن (٢) من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير .

وإلا إذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة الجازمة « حينما يصل الأمر إلى هذه النقطة ، يكون ما فرض إرادة جازمة ، ليس بإرادة جازمة .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمقتضى الإرادة الجازمة ، جاز أن لا يوجد في أي وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحق لها ، بمقتضى الإرادة ، وتصبح الإرادة وحدها غير كافية لإيجاد أي شيء ما .

(١) يظهر أن هذا داخل في ضمن النفي ، أي أن فعل الفاعل لا يقتضي تغيراً في الفاعل أصلاً ، وإذا لم يحصل في الفاعل تغير ، فلا داعي للبحث عن مغير . ويؤيد ذلك أن بعض النسخ قد نصبت فعل (فيجب) وهذا إنما يكون على تقدير (حتى) أي حتى يجب له مغير من خارج .

(٢) الظاهر أن هذا جزء من الأمر الثاني « وليس هو كل الأمر الثاني فيكون الأول هو : أن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً حتى يقال ما هو سبب هذا التغير الذي حدث ؟ ويكون الأمر الثاني مجموع شيئين اثنين :

أولهما : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات المتغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبي .

وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا بأس من أن يطرأ على القديم .

وواضح أن كل واحد من هذين الشيئين لا يصلح على انفراد أن يكون الأمر الثاني .

* * *

وذلك أن الذي يتمسك به الخصوم (١) ههنا هو شيثان :
- وفي نسخة « سبيان » -

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير ، وأن كل تغير فله مغير .
والأصل الثاني : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير .
وهذا كله عسير (٢) البيان .

والذي لا مخلص (٣) للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول ،
أو إنزال فعل له أول ، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل
من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل ، هي بعينها حالته ،
في وقت عدم الفعل .

فهناك لابد حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن . وذلك
ضروري :

إما في الفاعل .

أو في المفعول .

أو في كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فتلك الحال المتجددة ، إذا
أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلاً ، لابد أن يكون الفاعل لها :
إما فاعلاً آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا
يكون مكتفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن يعرف الغزالي الطريق الصحيح للرد على دليل الفلاسفة المثبت
لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . وعليه « فيكون قصارى الأمر أن الغزالي أخطأ في طريق تزييف
قضية قدم العالم » وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزييفها .
إن يكن الأمر كذلك ، فطلاب الحقيقة ليس يعينهم شخص الغزالي ، وإنما يعينهم معرفة الحق ، ولا
بأس عندهم أن يأخذوه عن ابن رشد .

(١) لعله يعنى بالخصوم « خصوم الغزالي » أي الفلاسفة .

(٢) يعنى أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٣) هذا مسلك غير سديد عند علماء المناظرة ؛ إذ الأولى بآبن رشد إثبات دعواه ، لا التهرب منها
بدعوى عسر بيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله ، هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادراً عنه أولاً ، أولاً . بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل - وفي نسخة « فعله » - المفعول .

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين السقوط - وفي نسخة « سقوطه » - بنفسه .

* * *

وفي هذا الاعتراض من الاختلال - وفي نسخة « الاختلاف » - أن قولنا :

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

مقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ؛ فإن الإرادة التي في - وفي نسخة « التي هي في » - الشاهد ، هي قوة فيها - وفي نسخة « بها » -

إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإمكان قبوله - وفي نسخة « قبولهما » - لمرادين على السواء ، بعد^(١) .

فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف - وفي نسخة « فات عنه » بدل « كف » - الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فإذا قيل - وفي نسخة « قام » - هنا مريد^(٢) ، أحد المتقابلين فيه أزل ، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .

(٢ ، ١) كذا في الأصول ، ولعله محرف عن « بعيد » وعن « مراد » .

وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور - وفي نسخة « بحصول » - المراد .

وإذا كانت لا أول لها - وفي نسخة - « وإذا كانت أول لها » - لم يتحدد - وفي نسخة « يتحدد » - منها وقت من وقت - وفي نسخة بدون عبارة « من وقت » - لحصول المراد . ولا - وفي نسخة « ألا » - تعين - وفي نسخة « يتعين » وفي أخرى « تتغير » - إلا أن نقول : إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة - وفي نسخة « لقوة » - ليست هي لا إرادية - وفي نسخة « لا إرادة » - ولا طبيعية - وفي نسخة « ولا طبيعة » - ولكن سماها - وفي نسخة « يسميها » - الشرع إرادة .

كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - في بادئ الرأي أنها متقابلة ، وليست متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه .

* * *

[٣] - قال أبو حامد مجاباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشروط لإيجابه وأسبابه وأركانه ، حتى لم يبق شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب . بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ، ضروري . وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب « بلا موجب » .

فقبل وجود العالم ،

كان المريد موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبها إلى المراد موجودة .

ولم يتجدد مريد .

ولم تتجدد إرادة .

ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل .

فإن كل ذلك تغير .

فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز

عن حال عدم التجدد .

في شيء من الأشياء .

ولا في أمر من الأمور .

ولا في حال من الأحوال .

ولا في نسبة من النسب .

بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد .

وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد .

ما هذا إلا غاية الإحالة .

* * *

[٣] قلت : وهذا بين غاية البيان ، إلا عند من ينكر إحدى

المقدمات التي وضعناها قبل .

لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي ،

فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله .

* * *

[٤] - قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي

العرف والوضعي ؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البيعة في الحال ،

لم يتصور أن تحصل بعده ؛ لأنه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصطلاح ،

فلم يعقل تأخر المعلول ، إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار ،

فلا يقع في الحال ، ولكن يقع عند مجيء الغد ، وعند دخول الدار .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر . فلما لم يكن حاضراً في الوقت ، وهو

الغد ودخول الدار ، توقف حصول الموجب ، على حضور ما ليس بحاضر ،

فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى

لو أراد مريد أن يؤثر الموجب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ،

لم يعقل ، مع أنه الواضح بذاته ، المختار في تفصيل الوضع ،

فإذا لم يمكن وضع هذا بشهوتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله ، في

الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد

إليه إلا المانع .

فإن تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود إليه .

ولما يتصور ذلك في العزم ، لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل

العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان ،

متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر

المقصود إلا المانع .

ولا يتصور تقدم القصد ؛ إذ لا يعقل قصد في اليوم ، إلى قيام في الغد إلا

بطريق العزم .

وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم

عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد ، وفيه قول بتغير القديم .

ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الإرادة ،

أو ما شئت أن تسميه ، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟

فلما أن يبقى حادث بلا سبب .

أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه لو كان الموجب بهام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ،

ومع ذلك تأخر الموجب ، ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها ، بل آلاف

السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجب بغتة ووقع ، من غير أمر تجدد ،

وشرط تحقق ، وهذا محال .

* * *

[٤] - قلت : هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة ، وهو يوهنها ؛ لأن للأشعرية أن تقول - وفي نسخة « لأن الأشعرية لها أن تقول » - إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، إلى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد الباري سبحانه وإياه ، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به ، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر في الوضعيات ، كالأمر في العقليات . ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق ، لأنه - وفي نسخة « لا لأنه » - يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع في ذلك المفهوم إلى - وفي نسخة « من » - الموضوع المصطلح عليه .

* * *

[٥] - ثم قال أبو حامد مجاباً عن الأشعرية . والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره . وعلى لغتكم في المنطق : أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره . وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشار ككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحديث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد . ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ،

فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ؛ إذ ليس في جميع ما ذكره إلا : الاستبعاد ،

والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد .
فلا تضاهي الإرادة القديمة القصور الحادثة .
وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

* * *

[٥] - قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع ، وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه ، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى معرفة ذلك : إما بقياس .

وإما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتي به ، ولا قياس هنالك .

وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعترف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم ؛ وهذا ليس بصحيح ؛ لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

* * *

[٦] - ثم قال كالحجواب عن الأشعرية - وفي نسخة « عن الفلاسفة » - : فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتام شروطه ، من غير موجب .

ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا

لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات - وفي نسخة « الكائنات » -

من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « في ذاته » -

ومن غير أن يكون العلم زائداً - وفي نسخة « زيادة » - على الذات .

ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد - وفي نسخة « مع تعدد » - المعلوم .

وهذا مذهبكم في حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا ، في غاية

الإحالة ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ،

فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو - وفي نسخة « فإن » - قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، معلوم

الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم - وفي نسخة « العالم » - لا يعلم

صنعه محال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قولهم - وفي نسخة « قولكم » - وعن

قول جميع الزائعين علواً كبيراً ، لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

* * *

[٦] - قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف

ما - وفي نسخة « فما » - أظهروا ، من ضرورة امتناع تراخي

المفعول - وفي نسخة « مفعول الفاعل » - عن فعله مجاناً ،

وبغير قياس أداهم إليه ، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان .

الذي أداهم - وفي نسخة « أدى » - إلى حدوث العالم ، كما لم

تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم ، إلى

اتحادهما في حق البارئ سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه

أداهم إلى ذلك في حق القديم .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردَّ الضرورة في أن

الصانع يعرف - وفي نسخة « يعرف ذاته » وفي أخرى « لا يعرف » -

ولا بد مصنوعه ، إذ قال في الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته .

وهذا القول إذا قوبل هو - وفي نسخة « إذا قيل قوبل هو »

وفي أخرى « هو إذ قوبل هو » - من جنس مقابلة الفاسد

بalfاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعاماً في

جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان يناقضه .

وكل ما وجد برهان يناقضه ، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين

- وفي نسخة « تعين » - لا أنه كان يقيناً في الحقيقة - وفي نسخة

« كان في الحقيقة » - كذلك .

فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم

- وفي نسخة « بالمعلوم » - في الشاهد والغائب ، فنحن نقطع

أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق البارئ سبحانه

وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم - وفي نسخة « بالمعلوم » -

ظنياً - وفي نسخة « ظناً » - فيمكن أن يكون على اتحادهما

- وفي نسخة بدون عبارة « على اتحادهما » - عند الفلاسفة برهان .

وكذلك إن - وفي نسخة « إذا » - كان من المعروف بنفسه

أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الأشعرية من

قبل أن عندهم في ذلك برهاناً ، فنحن - وفي نسخة « ونحن » -

نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف ، فإنما يرجع الأمر

فيه إلى اعتباره ، بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى

إذا سبرته - وفي نسخة « سدرته » وفي أخرى « سددته » - بالعلامات

والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون - وفي نسخة « والمظنون » -

في كتب - وفي نسخة « في كتاب » - المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما ،
فقال - وفي نسخة « وقال » - أحدهما : هو موزون .

وقال الآخر : ليس بموزون .

لم يرجع الحكم فيه .

إلا إلى الفطرة السليمة - وفي نسخة « السالمة » - التي تدرك
الموزون من - وفي نسخة « عن » - غير الموزون .

وإلى علم العروض .

وكما أن من يدرك الوزن - وفي نسخة « الموزون » - لا يخلُ
بإدراكه عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار - وفي نسخة
« إدراك » - من ينكره .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر فما هو يقين عند
المرء لا يخلُ به عنده - وفي نسخة « عند » - إنكار من ينكره .

وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن - وفي نسخة « الوهي » -
والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن - وفي نسخة
« يستحق » - كتابه هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » -
بمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - الأقاويل ، إن كان قصده
فيه إقناع الخواص .

* * *

ولما كانت الإلزمات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية
- وفي نسخة « برانية » - وغريبة عن - وفي نسخة « من » - المسألة
قال^(١) في إثر هذا :

* * *

[٧] - بل لا نتجاوز لإلزمات هذه المسألة ، فنقول لهم :

بم تنكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم محال
لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ،
مع أن لها سلسلاً ، وربعاً ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزمكم القول - وفي نسخة
« قيل تحكم العقول » - بأنه ليس بشفع ولا وتر - وفي نسخة « ولا بوتر » -
كما^(١) سننصه وفي نسخة « كما سنصفه » بعد .

* * *

[٧] - وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصلها هو
أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، في أن العالم محدث
وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات - وفي نسخة
« دوران » - لا شفع ولا وتر .

كذلك نعجز عن نقض قولكم - وفي نسخة « قولهم » -
إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط - وفي نسخة « لشروط » -
الفعل ، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو إثبات الشك ، وتقديره ، وهو أحد أغراض
- وفي نسخة « من أغراض » وفي أخرى « من أحد أغراض » -
السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر - وفي نسخة « الناطق » - في هذا
الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالتها الفلاسفة - وفي نسخة
« الحكماء الفلاسفة » - في إثبات أن العالم قديم في هذا الدليل ،
والأقاويل التي قالتها الأشعرية ، في مناقضة ذلك .

فاسمع - وفي نسخة « فاستمع » - أدلة الأشعرية في ذلك ،
واسمع - وفي نسخة « واستمع » - الأقاويل التي قالتها
الفلاسفة في مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

* * *

[٨] - قال أبو حامد .

فنقول : هم تنكرون على خصوصكم إذا - وفي نسخة « إذ » - قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لأحاديها ، مع أن لها سلسلاً ، وربعاً ، ونصفاً ،

فإن فلک الشمس يدور في سنة .

وفلك زحل في ثلاثين سنة .

فتكون أدوار - وفي نسخة « دورة » - زحل ، ثلث عشر دورة - وفي نسخة « ادورا » - الشمس .

وأدوار - وفي نسخة « ودورة » - المشتري نصف سلس أدوار - وفي نسخة « دورة » - الشمس ؛ فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة .

ثم إنه كما - وفي نسخة « كما أنه » - لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره .

بل لا نهاية لأدوار فلک الكواكب - وفي نسخة « الكواكب الثابتة » وفي أخرى « فلک الثوابت » - الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - التي للشمس في اليوم والليلة ، مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته . ضرورة ، فباذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات :

شفع ، أو وتر ؟

أو شفع وتر جميعاً ؟

أولا شفع ولا وتر ؟

فإن قلتم : شفع وتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فيعلم بطلانه ضرورة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - قلتم : شفع ، فالشفع يصير وترّاً بواحد ،

فكيف أعوز مالا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد

الذي يصير به - وفي نسخة « به يصير » - شفعاً ؟

فيلزمكم القول - وفي نسخة « قيل يحكم العقل » - بأنه ليس بشفع ولا وتر .

* * *

[٨] قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان

ذواتا - وفي نسخة « ذاتا » - أدوار بين طرفي زمان واحد ، ثم توهم حد - وفي نسخة « جزء » - محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ؛ فإن نسبة الجزء من الجزء ، هي نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان

التي تسمى سنة - وفي نسخة « ثلاثين سنة » - ثلث عشر

دورات - وفي نسخة « دورة » - الشمس في تلك المدة ؛ فإنه

إذا توهمت جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل

مذ - وفي نسخة « مذ قد » - وقعت في زمان واحد بعينه ، لزم

ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة ، من جميع أدوار

الحركة الأخرى - وفي نسخة « الحركة الأولى » - هي نسبة الجزء

من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل

واحد منهما بالقوة ، أي لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك

نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها - وفي نسخة « منهما » -

بالفعل ، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة

الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه - وفي نسخة « في » -

دليلهم ، لأنه لا توجد نسبة - وفي نسخة « لانسبة توجد » -

بين عظمين - وفي نسخة « عظيمتين » - أو قدرين ، كل

واحد منهما يفرض - وفي نسخة « يعرض » وفي أخرى « لغرض » -

لا نهاية له - فاذا - وفي نسخة « فإن » - القدماء لما كانوا

يفرضون - وفي نسخة « يعرضون » - مثلاً :

جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها .

وكذلك حركة زحل .

لم يكن بينهما نسبة أصلاً ، فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين - وفي نسخة « متناهية » - كما لزم في الجزئين من الجملة .

وهذا بين بنفسه (١) .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم - وفي نسخة « يلزم » وفي أخرى « أن يلزم » - في الجملتين - وفي نسخة « في الجنس » - أن تكون نسبة إحداهما - وفي نسخة « أحدهما » - إلى الأخرى ، نسبة الأكثر إلى الأقل . وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين .

وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة . وإذا وضع أن هنالك نسبة ، هي نسبة الكثرة - وفي نسخة « هي الكثرة » - إلى القلة ، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر ، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له . وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيثان غير متناهيين بالفعل ؛ لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما .

وأما إذا أخذ بالقوة ، فليس هنالك نسبة .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - هو الجواب في هذه المسألة ، لا ما جاوب - وفي نسخة « أجاب » - به أبو حامد عن الفلاسفة .

(١) هذا الذي يدعى بيتاً بنفسه ، لا فتبين بيانه ؛ إذ هو أصل المسألة « فالغزالي يدعى استحالة تساوى دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور في اليوم الواحد دورة . وابن رشد يقول : لا ينبغي أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوى وعدمه يكون في المتناهي ، لا في غير المتناهي .

والأمر كما ترى ، أقل ما يقال فيه إنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ، وأعسرهما - وفي نسخة « واعتبرها » - كلها هو - وفي نسخة « وهو » - ما جرت - وفي نسخة « جرى » - به عادتهم أن يقولوا ، إنه إذا - وفي نسخة « إن » - كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي ، حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه ، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها . وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها .

وليس يجوز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لا نهاية لها ، كما تجوزه الدهرية . لأنه يلزم عنه وجود مسبب من من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك . لكن القوم لما أداهم البرهان .

إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس - وفي نسخة « وليس » - لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده .

لزم - وفي نسخة « لزم عندهم » - أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده .

وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ أولاً - وفي نسخة « أول » -

فيلزم - وفي نسخة « فلزم » - أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده .

وإذا كان ذلك كذلك . لزم ضرورة أن لا يكون واحداً من أفعاله

الأولى - وفي نسخة « الأول » - شرطاً في وجود الثاني - وفي نسخة « في وجوده » -

لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .

وكون بعضها قبل بعض ، هو بالعرض .

فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض ، لا بالذات .

بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً تابعاً - وفي نسخة « أمر ضروري تابع » - لوجود مبدأ أول أزلي .

وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل وفي الأشياء التي يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذي يلد إنساناً - وفي نسخة « يولد إنسان » وفي أخرى « يولد له إنسان » وفي رابعة « يولد إنساناً » - مثله .

وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب أن يترقى إلى فاعل أول - وفي نسخة « أولى » وفي أخرى « أزلي » - قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .

فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ، كوناً بالعرض .

والقبلية والبعدية بالذات .

وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة ، كذلك لا أول للآلة - وفي نسخة « لآلاته » - التي يفعل بها أفعاله التي لا أول - وفي نسخة « أولى » - لها - وفي نسخة « لها من أفعاله » - التي من شأنها أن تكون بآلة .

فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قوهم ، وظنوا أن دليلهم ضروري .

وهذا من كلام الفلاسفة بين ، فإنه قد صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو أنه لو كانت - وفي نسخة - « كان » للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .

وأنه لو كان للأسطس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس .

وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شيء منه .

أنه قد انقضى .

ولا أنه قد دخل في الوجود .

ولا في الزمان الماضي .

لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ .

وما لم - وفي نسخة « وما لا » - يبتدىء ، فلا ينقضى .

وذلك أيضاً بين - من وفي نسخة « في » - كون المبدأ والنهية ، من المضاف .

ولذلك يلزم من قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ .

لأن ما له مبدأ فله نهاية .

وما ليس له نهاية فليس له مبدأ .

وكذلك الأمر في الأول والآخر .

أعني ما له أول ، فله آخر .

وما لا أول له فلا آخر له .

وما لا آخر له - وفي نسخة بدون عبارة « وما لا آخر له » -

فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة .

وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة - وفي نسخة بدون

عبارة « بالحقيقة » - فلا انقضاء له .

ولذا - وفي نسخة «ولذلك» وفي أخرى «فلذلك» - إذا سأل المتكلمون الفلاسفة ، هل انقضت الحركات ، التي قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم ، أنها - وفي نسخة «هو أنها» - لم تنقض - وفي نسخة «لم تنقضي» - لأن من وضعهم أنها - وفي نسخة «أنه» - لا أول لها ، فلا انقضاء لها .

فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح ، لأنه لا ينقض عندهم إلا ما ابتداء .

* * *

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين^(١) .

وأنها ليست - وفي نسخة «ليس» - تلحق بمراتب - وفي نسخة «بمرتبة» - البرهان .

ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب - وفي نسخة «بمرتبة» - البرهان . وهو الذي قصدنا^(٢) بيانه في هذا الكتاب .

(١) فيها فيما سبق هامش ص ٥٥ وما بعدها إلى أن الغزالي ليس بصدد أن يثبت عقيدة في كتاب «تهافت الفلاسفة» وإنما هدفه هو التشكيك في أدلة الفلاسفة تلك الأدلة التي يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد اليقين الرياضي ، وقد عرضنا على القارى فيما سبق قول الغزالي (أين من يدعى أن براهين الإلهيات - يعنى عند الفلاسفة - قاطعة كبراهين الهندسيات ؟) .

فليس إذن من حق ابن رشد أن ينتظر من الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» أن يكون مثبتاً . وليس من حقه كذلك أن يتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين .

(٢) هذا تنصيص واضح من ابن رشد يحدد هدفه المقصود له من تأليف كتاب (تهافت التهافت) وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه :

إثبات أن الأدلة التي حكاها الغزالي على لسان الفلاسفة ليست واصله درجة اليقين .

وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له .

وأما ما أجاب - وفي نسخة «جواب» - به أبو حامد عن الفلاسفة ، في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض ، والرد عليهم ، فهذا نصه .

* * *

بقى أن نتساءل عن المعنى الذي أراد ابن رشد من قوله (ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها - الغزالي - عن الفلاسفة ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحكاها) يفهم منه أن هناك أدلة أدخلها الغزالي من عند نفسه ، تماماً في البحث بذكر كل ما يمكن أن يقال فيه .

وهناك أدلة فقلها الغزالي عن الفلاسفة .

وقد حكم ابن رشد على كلا النوعين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة للنوع الأول فأنا أوافق ابن رشد عليه ؛ غير أني أظن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هذا على أنه قضية كلية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوقف الغزالي في هذا الجانب قد ثبت لي ضعفه قبل أن أقرأ كتاب (تهافت التهافت) .

ومسألة تعليق وقوع الطلاق على دخول الدار ، أو على مجيء الغد ، قد أوردت عليها نفس هذا الذي أورده عليها ابن رشد ، قبل اطلاعي عليه .

بقى أن نستفسر عن معنى كون الأدلة التي حكاها الغزالي عن الفلاسفة ليست لاحقة بمراتب البرهان . هل يعنى ذلك أن الغزالي شوها وحرفها أو أنه لم يفهمها . وقد كنا ننتظر من ابن رشد في هذا المقام ألا يدخل على هذه الأدلة التي حكاها الغزالي ، تعديلاً من عنده ؛ فقد تكون هذه التعديلات أهمها خاصة لابن رشد ، والمفروض أنه متأخر عن الغزالي بل أن يشير إلى الأدلة التي لابن سينا والغاراني في هذا المجال ؛ لأنهما اللذان ينقدهما الغزالي . فإذا أثبت ابن رشد أن للغاراني وابن سينا أدلة أوثق من هذه التي حكاها عنهما الغزالي ، كان ذلك : إما تدليساً من الغزالي عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأدلة على وجهها الصحيح .

أما أن يغفل ابن رشد بيان ذلك ، ويحاول هو أن يعرض أدلة الفلاسفة في صورة أكثر قوة ، وأشد حجية ، فليس يثبت بذلك إدانة الغزالي .

[٩] - قال أبو حامد :

فإن قيل : محل الغلط في قولكم : إنها - وفي نسخة « إنه » - جملة مركبة من أحاد .

فإن هذه الدورات معدومة .

أما الماضي فقد انقرض .

وأما المستقبل فلم يوجد بعد - وفي نسخة بدون كلمة « بعد » -

والجملة لإشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .

ثم قال ^(١) هو في مناقضة هذا :

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل - وفي نسخة « ومستحيل » -

أن يخرج عنه ، سواء كان المعداد - وفي نسخة « العدد » -

موجوداً باقياً .

أو فانياً .

فإذا فرضنا عدداً من الأفراس - وفي نسخة « الأعداد » - لزمننا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترأ .

سواء - وفي نسخة بدون كلمة « سواء » - قدرناها موجودة ، أو معدومة ،

فإنه إن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإذا » - انعدمت بعد الوجود ،

لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت - وفي نسخة « لم تتغير هذه القضية » -

هذا منتهى قوله :

* * *

[٩] قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وهذا القول

إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، أو في النفس ،

أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه .

وفي حال وجوده .

وأما ما كان موجوداً بالقوة ، أى ليس له مبدأ ولا نهاية ،

فليس يصدق عليه :

لا أنه شفع .

ولا أنه وتر .

ولا أنه ابتداء - وفي نسخة « ابتداء » -

ولا أنه انقضى - وفي نسخة « انقضاء » -

ولا دخل - وفي نسخة « داخل » - في الزمان الماضي ، ولا

في المستقبل ، لأن ما في القوة ، في حكم المعدوم ،

وهذا هو - وفي نسخة « وهو » - الذي أراد الفلاسفة بقولهم :

إن الدورات التي في الماضي والمستقبل - وفي نسخة « في المستقبل

والماضي » - معدومة .

* * *

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » - هذه المسألة أن كل ما

يتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .

فأما أن يتصف بذلك من حيث له - وفي نسخة « من حيث

إنه » وفي نسخة « من حيث إن له » - مبدأ ونهاية خارج النفس .

وإما أن يتصف بذلك من حيث هو - وفي نسخة « من حيث

هذا هو » وفي أخرى « من حيث هذا له » - في النفس ، لا

خارج النفس .

فأما ما كان منه كلا بالفعل ، ومحدوداً في الماضي ، في

النفس وخارج النفس ، فهو ضرورة :

إما زوج .

وإما فرد .

وأما - وفي نسخة « وأيا » - ما كان منها جملة غير محدودة

خارج النفس ، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في

النفس ، لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده .

فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها : زوج ، أو فرد .

وأما من حيث هي خارج النفس ، فليست - وفي نسخة « فليس » - تتصف لا بكونها زوجاً ، ولا فرداً - وفي نسخة « أو فرداً » -

وكذلك ما كان منها في الماضي ، ووضع إنه بالقوة خارج النفس ، أى - وفي نسخة « إذ » - ليس له مبدأ ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً ، إلا أن يوضع بالفعل ، أعني كونها ذات مبدأ ونهاية .

فكل - وفي نسخة « وكل » - ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة ، أعني ذات مبدأ ونهاية ، إلا من حيث هي في النفس ، كالحال في الزمان ، والحركة الدورية ، فواجب في طباعها أن لا - وفي نسخة « أى لا » وفي أخرى « لا » - تكون زوجاً ولا فرداً ، إلا - وفي نسخة « إلا كانت » وفي أخرى « إلا أن كانت » - من حيث هي في النفس .

* * *

والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة ، أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة .

ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس ، إلا متناهيًا .

ظن - وفي نسخة « يظن » - أن كل ما وقع في الماضي ، أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل ، تعين على ما لا نهاية فيه التصور ، بأن يتصور جزءاً بعد جزء ، ظن أفلاطون

والأشعرية أنه ممكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها - وفي نسخة « له » - .

وهذا كله حكم خيالي ، لا برهاني ، ولذلك كان أضبط لأصله ، وأحفظ لوضعه ممن - وفي نسخة « من » - وضع أن للعالم - وفي نسخة « أن العالم له » - مبدأ أن يوضع - وفي نسخة « مبدأ يوضع » - أن له - وفي نسخة « أنه » - نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

* * *

[١٠] - وأما قول أبي حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغيرة - وفي نسخة « متغيرة » - بالوصف ، ولا نهاية لها .

وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر - وفي نسخة « ولا بالوتر » - فيم - وفي نسخة « فلم » وفي أخرى « وهم » - تنكرون على من يقول :

بطلان هذا يعر ضرورة ، كما ادعيت بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة - وفي نسخة « بإحداث ضروري » -

وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ، ولعله مذهب أرسطو طاليس .

* * *

[١٠] - فإنه قول في غاية الركاكة .

وحاصله : أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا فيما هو ضروري عندكم أنه غير ضروري ، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصوصكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل .

أى كما تضعون أشياء ممكنة ، وخصوصكم يرون - وفي نسخة « يقولون » - إنها ممتنعة .

كذلك تضعون أنتم - وفي نسخة بدون كلمة « أنتم » - أشياء ضرورية - وفي نسخة « ضرورة » - وخصوصكم تدعى أنها ليست بضرورية ، وليس تقدرون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

* * *

وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه هي معاندة خطابية ضعيفة ، أو سفسطائية .

* * *

والجواب ، في هذا : أن يقال : إن الذى يدعى أنه معلوم بالضرورة ، هو في نفسه كذلك .

والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس كما تدعونه .

وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه بيينة - وفي نسخة بدون كلمة « بيينة » - إلا بالذوق ، كما لو ادعى إنسان في قول ما : إنه موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان - وفي نسخة « السباق » - في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة .

وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب ^(١) القوم ؛ لأن سبب الكثرة العددية هي المادية عندهم .

وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة .

(١) امله اتهام للفرزالي بأنه صور مذهبهم بغير ما هو عليه .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ، بغير مادة فمحال - وفي نسخة بدون عبارة « بغير مادة فمحال » وفي أخرى بدون عبارة « فمحال » -

وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص - وفي نسخة بدون عبارة « عن شخص » - بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ، إذ قد كان - وفي نسخة « كان قد » وفي أخرى « كان مذ » - يوجد مشاركاً له في ذلك الوصف غيره .

وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة .
وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود - وفي نسخة « غير موجود » - بالفعل ، أصل معروف من مذهب - وفي نسخة « مذاهب » - القوم ، سواء كان - وفي نسخة « كانت » - أجساماً ، أو غير أجسام .

ولا نعرف أحداً فرق بين :
ما له وضع .

وما ليس له وضع - وفي نسخة بدون عبارة « وما ليس له وضع » -

في هذا المعنى إلا ابن سينا ^(١) فقط .

وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ، ولا يلائم أصلاً من أصولهم . فهي خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أو غير جسم ، لأنه يلزم عنه أن يكون ما له نهاية - وفي نسخة « ما لا نهاية له » - أكثر مما لا نهاية له .

(١) لعله بهذا ينتقد ابن سينا .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على - وفي نسخة « إلى » - جزأين .

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد ، لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل .

والكل لا نهاية له بالفعل .

فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل . وذلك مستحيل .

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة .

[١١] - قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطون ، وهو أن النفس - وفي نسخة « النفوس » - قديمة ، وهى واحدة ، وإنما تنقسم فى الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : - وفي نسخة « قلت » - فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإننا نقول :

نفس زيد عين - وفي نسخة « غير » - نفس عمرو ، أو غيره - وفي نسخة بحذف عبارة « أو غيره » -

فإن كان - وفي نسخة « كانت » - عينه ، فهو باطل بالضرورة ؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس - وفي نسخة « ليس هو نفس » - غيره .

ولو كان هو عينه - وفي نسخة « بعينه » - لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس ، داخلة مع النفوس فى كل إضافة .

فإن - وفي نسخة « وإن » - قلت : إنه عينه - وفي نسخة « عين » وفي أخرى « بعينه » وفي رابعة « غيره » - وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .

قلنا : وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم وكمية - وفي نسخة « بكمية » - مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً - وفي نسخة « آلافاً » - ثم يعود ويصير واحداً .

بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر ، ينقسم بالجداول والأنهار - وفي نسخة « فى الأنهار » - ثم يعود إلى البحر .

فأما - وفي نسخة « وأما » - ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟

والقصد - وفي نسخة « والمقصود » - من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا خصوصهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ، إلا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « فى امتناع ذلك » -

وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه .

[١١] - قلت : أما زيد فهو - وفي نسخة « فهى » - غير

عمرو بالعدد - وفي نسخة « فى العدد » - وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهى النفس .

فلو كانت نفس زيد مثلاً - وفي نسخة « مثل » - غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكانت نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً - وفي نسخة « واحدة » - بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .

فاذن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة بالصورة .

والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد .

فإن كانت النفس ليست تهلك ، إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .

وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه^(١) في هذا الموضع .

والقول الذى استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائى . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد - وفي نسخة « عمرو » -

إما أن تكون هي عين - وفي نسخة « غير » - نفس عمرو - وفي نسخة « زيد » - .

وإما أن تكون غيرها - وفي نسخة « غيره » وفي أخرى « عينها » - .

لكنها ليست هي عين نفس عمرو ؛ فهي غيرها .

فإن (الغير) اسم مشترك .

وكذلك (الهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير .

فنفس زيد وعمرو هي .

واحدة من جهة :

كثيرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

كثيرة من جهة الحامل - وفي نسخة بدون كلمة « الحامل » -

لها .

...

(١) الظاهر أنه يعنى أنه لا سبيل إلى إفشائه في هذا الكتاب . فإذا كان كتاب (تهافت التهافت)

ليس من الكتب التي تدخر للخاصة ، وإنما هو كتاب للعامة من المتعلمين .

ولا بد أن يكون كتاب (تهافت الفلاسفة) بهذه المثابة .

وهذا ما قرئناه عن كتاب (تهافت الفلاسفة) في كتابنا (الحقيقة في نظر الغزالي) وفي مقدماتنا لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور إنقسام إلا فيما - وفي نسخة « بما » - له كمية ، فقول كاذب بالجزء .

وذلك أن هذا :

صديق فيما ينقسم بالذات .

وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات .

فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً - وفي نسخة « مثل » -

والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى في الأجسام ، بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور - وفي نسخة « الصورة » - والنفس - وفي

نسخة « النفوس » - هي منقسمة بالعرض ، أى بانقسام محلها - وفي نسخة « محالها » -

والنفس أشبه شيء بالضوء .

وكما أن الضوء^(١) ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء - وفي نسخة « اتحاد » - الأجسام .

كذلك الأمر في النفس - وفي نسخة « الأنفس » - مع الأبدان .

فإنه يمتثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ، فإنه يظن به أنه ممن - وفي نسخة « بما » - لا يذهب عليه - وفي نسخة « على » - ذلك .

ولما أراد بذلك مناهة^(٢) أهل زمانه . وهو - وفي نسخة

(١) تشبيه للنفس بالضوء .

(٢) هذه تهمة خطيرة ، كنا نحب أن نعرف مبرراتها ولنا نستبعدا أو ننزه غير المصومين عن أمثالها ، ولكنها كدعوى ، لا بد لها من دليل ، ولعل كل ما بيد ابن رشد في هذا الصدد هو أن الغزالي له في كتبه التي سماها مضموناً بها على غير أهلها ما يشبه الأفكار التي هاجمها في كتابه (تهافت الفلاسفة) . ولعله قد فات ابن رشد أن الأمر فيها يتصل بالغزالي - كما فهناه من دراستنا الطويلة له - أمر مقامين :

« وهى » - بعيد - وفى نسخة « بعد » - من خلق القاصدين لإظهار الحق .

ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه ، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه - وفى نسخة « فى كتابه » - .
ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

* * *

[١٢] - والمقصود - وفى نسخة « المقصود » - من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق - وفى نسخة « تعليق » - الإرادة التقديمية بالأحداث إلا بدعوى الضرورة .

فإنهم - وفى نسخة « وإنهم » - لا يفصلون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا يخرج عنه .

* * *

أحدها :

مقام المارقين ، وهو مقام المشاهدة ، وهذا المقام هو الذى يضمن الغزالي بما تبين له فيه عن لم يبلغوا درجة هذا المقام ، ولقد تمثل لنفسه فى هذا المقام بقول الشاعر :

فكان ما كان بما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفى هذا المقام - كما يقول الغزالي - ينكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيد يتفق على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام العالمين ، وهو مقام البحث والنظر . ولما كان الفارابى وابن سينا اللذان يناقشهما الغزالي فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد سلكا فى إثبات هذه المسائل التى هى موضع النزاع المثار فى كتاب (تهافت الفلاسفة) مسلك البحث والنظر « وكان من رأى الغزالي أن البحث والنظر ليسا وسيلة مأمونة يمكن التعويل عليها للوصول إلى يقين فى هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزييف هذه الوسيلة ، ولإظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث ونظر واستدلال ؟ فليس لدى الفلاسفة من ذلك ما يتحول لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه فى هذه المسائل ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؟ فما دام مقام المارقين هو مقام خاصة الخاصة ، وأما من عداهم فسيبيلهم فى معتقدهم ما تأيد بالمقل والنقل معاً ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد اللائق بهم ، وخروجاً عن حد التكليف المنوط بهم ؟ فقد انتدب الغزالي نفسه ؟ لحماية هذا الفريق من الناس من هذه الأفكار التى حين توضع فى ميزان العقل والنقل توجد زائفة « كما بين الغزالي ذلك فى كتابه (تهافت الفلاسفة) . فليس الأمر إذن - فيما نفهم - أمر نفاق ومداينة ، ولكنه وضع للأمر فى نصابه .

[١٢] - قلت : أما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما ، أنه بخلاف تلك الحالة ، فليس يوجد قول ينفصل به عنه ، لأن كل قول إنما يبين - وفى نسخة « يليق » - بأمر معروفة يستوى - وفى نسخة « ليستوى » - فى الإقرار بها - وفى نسخة « فى الإقرار بها » وفى أخرى « فى الإقرار منها » - الحصان .

فإذا ادعى الخصم فى كل قول خلاف ما يضعه مخلصه ، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته .

لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، بترك حل الشبهة - وفى نسخة بدون عبارة « بترك حل الشبهة » -

وأما من ادعى فى المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه ، فهذا له دواء ، وهو حل تلك الشبهة - وفى نسخة « تلك الشبهة والجواب » -

وأما من لم يعترف - وفى نسخة « يتعرف » - بالمعروف بنفسه ، لأنه ناقص الفطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بتصور الألوان أو وجودها - وفى نسخة « ووجودها » -

* * *

[١٣] - قال أبو حامد - وفى نسخة « رضى الله عنه » - ، محتجاً عن - وفى نسخة « على » - الفلاسفة :

فإن قيل : هذ ينقلب عليكم فى أن - وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « وإن » - الله تعالى قبل خلق - وفى نسخة « خلقه » - العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنين - وفى نسخة « أو سنتين » وفى أخرى « وستين » - ولا نهاية لقدرة .

فكأنه - وفي نسخة « كأنه » - صبر ولم يخلق ، ثم خالق .
 ومدة الترك هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - متناهية - وفي نسخة « متناه » - أو غير متناهية - وفي نسخة « متناه » - ؟
 فإن قلتم متناهية - وفي نسخة « متناه » - صار وجود البارئ متناهياً - وفي نسخة « متناهياً أوله » وفي أخرى « متناهي الأول » -
 وإن قلتم : غير متناهية - وفي نسخة « متناه » - فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .
 قلنا : المدة والزمان مخلوقان - وفي نسخة « مخلوق » - عندنا .
 وسنبين حقيقة الجواب عن هذا ، في الانفصال عن دليلهم الثاني .

* * *

[١٣] قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو : أن تكون متناهية .
 أو غير متناهية .

قولاً - وفي نسخة « قول » - غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء له ، لا ينقضى ولا ينتهى أيضاً فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .
 وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم - وفي نسخة بدون عبارة « لهم » - : حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه ، أبعد من الآن الذي نحن فيه :

أو - وفي نسخة « إذ » - ليس يمكن ذلك .

فإن قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقداراً محدوداً ، لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع - وفي نسخة « أشنع » - ومستحيل عندهم .

وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن ، من

الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفاً - وفي نسخة « طرفه » - أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد - وفي نسخة « فلا بد » وفي أخرى « لا بد » - لهم من ذلك ، قيل فهنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، في الدورات شرطاً - وفي نسخة « شروطاً » - في حدوث المقدار الزماني الموجود منها - وفي نسخة « فيها » - .

وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما ألزمتكم خصومكم في الدورات ، ألزموكم - وفي نسخة « ألزموكم » - في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : - وفي نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل » - إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانيات الغير المتناهية - وفي نسخة « الغير متناهية » - (١) هي - وفي نسخة « وهي » - لمقادير - وفي نسخة « المقادير وفي أخرى « المقادير التي » - لم تخرج إلى الفعل . وإمكانات - وفي نسخة « وإمكان » - الدورات التي لا نهاية لها ، قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء ، سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء ، على ما يرى ذلك قوم .

فهى ضرورة بعدد - وفي نسخة « تعدد » - الأشياء .

فإن كان يستحيل قبل - وفي نسخة « بعد » - وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لانهاية لها .

(١) والصواب لغة « غير المتناهية » .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار ، أعنى زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ، ولا أصغر ، كما يقول قوم في مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً - وفي نسخة « أن للعالم محدثاً » - أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع الإمكان متقدماً على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متناهياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

[١٤] - قال أبو حامد رضى الله عنه - وفي نسخة بدون عبارة « رضى الله عنه » - حاكياً - وفي نسخة « حكاية » - عن الفلاسفة ، لما أنكروا على - وفي نسخة « أنكر » وفي أخرى بدون كلمة « على » - خصومهم - وفي نسخة « خصومكم » - أن يكون من المعارف الأولى - وفي نسخة « الأول » - تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية .
فان قيل : - وفي نسخة « قال » - فيم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها - وفي نسخة « عليه » - من وجه آخر ، إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز - وفي نسخة « تميز » - الشيء عن مثله بحال .

[١٤] قلت : - وفي نسخة « أقول » - حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل ، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلى :
أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .

وهذا العناد إنما تأتى - وفي نسخة « يأتى » - لهم ^(١) ، بأن قبلوا - وفي نسخة « تسلموا » - من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة .
ما كان منها في الزمان ، مثل المتقدم والمتأخر .

وما كان منها موجوداً في الكيفية المتضادة ، مثل البياض والسواد .

وكذلك العدم والوجود هما - وفي نسخة « هو » - عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية - وفي نسخة « الإرادة الأولى » -

فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم ، وإن كانوا لا يعترفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل - وفي نسخة بدون كلمة « فعل » - أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين ، ولا توجد في الثانى ، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق .

فكان - وفي نسخة « وكان » - الفلاسفة سلموا - وفي نسخة « تسلموا » وفي أخرى « تتسلموا » - لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلى إرادة ، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الجواب ؛ لحأوا إلى أن قالوا :
إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه .

كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن .
والعلم صفة من شأنه - وفي نسخة « شأنها » - أن تحيط بالمعلوم - وفي نسخة « بالمعلومات » -

فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا محال لا يتصور وقوعه ، لأن المتماثلين عند المرید ، على السواء ، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثانى ، إلا من جهة ما هما غير متماثلين ، أعنى

من جهة ما في أحدهما (من^(١)) صفة ليست في الثاني .

وأما إذا كانا متماثلين - وفي نسخة بدون عبارة « وأما إذا كانا متماثلين » - من جميع الوجوه ، ولم يكن هنالك مخصص أصلاً ، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .

وإذا كان تتعلقها بهما على السواء ، وهي سبب الفعل ، فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى - وفي نسخة « أولى » - من تعلقه بالثاني .

فأما - وفي نسخة « ولا » - أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً . وإما أن لا يتعلق بواحد - وفي نسخة « ولا بواحد » وفي أخرى « لا بواحد » - منهما .

وكلا الأمرين مستحيل .

ففي - وفي نسخة « فبقى » - القول الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول ، وألزمهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه - وفي نسخة بدون عبارة « أقدم منه » - وذلك محال . فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز - وفي نسخة « تميز » - المثل عن مثله ، بما هو مثل ، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة .

فكأنهم ناكروهم في الأصل - وفي نسخة « أصل » - الذي كانوا - وفي نسخة بدون عبارة « كانوا » - سلموه .

* * *

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل ، وهو نقل الكلام من المسألة الأولى ، إلى الكلام في الإرادة ، والنقل فعل سفسطائي .

* * *

(١٥) قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في إثبات الإرادة :

والاعتراض من وجهين :

أحدهما - وفي نسخة « الأول » - أن قولكم - وفي نسخة « أن قولهم »

وفي أخرى « قولكم » وفي رابعة « قولهم » - : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - هذا لا يتصور .

عرفتموه - وفي نسخة « أعرفتموه » وفي أخرى « إن عرفتموه » - ضرورة ؟ أو نظراً ؟

ولا يمكن دعوى واحد منهما .

وتمثيلكم - وفي نسخة « وتمسككم » وفي أخرى « ولا تمسككم » - بإرادتنا . مقايضة فاسدة تضاهي المقايضة في العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها فلم تبعد - وفي نسخة « تبعدوا » - المفارقة في الإرادة ؟

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً ، ولا منفصلاً ، لا يعقل ، لأننا لا نعقله في حقنا .

قيل : هذا عمل توهمك - وفي نسخة « وهملك » وفي أخرى « وهمي » - وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فهم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن - وفي نسخة « باسم » - الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة^(١) لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله تعالى . وإنما المقصود المعنى ، دون اللفظ .

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فلإنا نفرض تمرتين - وفي نسخة « تمرتين » - متساويتين بين يدي المتشوف - وفي نسخة « المتشوق » - إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعاً ؛ فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها - وفي نسخة « من شأنها » - تخصيص الشيء عن مثله .

(١) تحديد معنى الإرادة لفة .

وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن - وفي نسخة « في الجنس » -
أو القرب ، أو تيسر الأخذ ؛ فإننا نقدر على فرض انتفائه .
ويبقى إمكان الأخذ - وفي نسخة « الآخر » -
فأنتم بين أمرين - وفي نسخة « الأمرين » - :
إما أن تقولوا - وفي نسخة « قلم » - : إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى
أغراضه فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » - وهو - وفي نسخة « فهو » -
حماقة ، وفرضه ممكن .

وإما أن تقولوا : - وفي نسخة « قلم » - التساوى - وفي نسخة « إن التساوى » -
إذا فرض ، بقى الرجل المشوف - وفي نسخة « المشوق » - أبداً متحيراً ينظر إليهما ،
فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض . وهو أيضاً محال
يعلم بطلانه ضرورة .

فإذن لا بد لكل ناظر ، شاهداً وغائباً - وفي نسخة « أو غائباً » - في تحقيق
الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

* * *

[١٥] قلت - وفي نسخة « أقول » - حاصل هذه المعاندة
ينحصر - وفي نسخة « منحصر » - في وجهين :

أحدهما : أنه يسلم - وفي نسخة « سلم » - أن الإرادة التي في
الشاهد هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله ، بما هو مثل .
وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل
الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكناً - وفي نسخة « يمكن » - وجود
صفة بهذه الحال ، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود - وفي
نسخة « موجوداً » - هو لا - وفي نسخة « لا هو » - داخل العالم ولا
خارجه .

وعلى هذا فتكون الإرادة الموصوفُ بها الفاعل سبحانه ،
والإنسان - وفي نسخة « وإرادة الإنسان » - مقولة - وفي نسخة
« مقولاً » وفي أخرى « مقول » - باشتراك الاسم - وفي نسخة
« باشتراك الحال » - كالحال في اسم العلم ، وغير ذلك من الصفات
التي وجودها في الأزلى - وفي نسخة « الأزل » - غير وجودها في
المحدث - وفي نسخة ؛ « الحادث » - وإنما نسبها إرادة بالشرع .

* * *

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلي ؛ لأن البرهان
الذي أدى - وفي نسخة « أقيم » - إلى إثبات صفة بهذه الحال - وفي
نسخة « بهذا الحال » - أعني أن تخصص - وفي نسخة « تخصيص » -
المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع المرادات متماثلة .

وليست متماثلة ، بل هي متقابلة ؛ إذ جميع المتقابلات كلها
راجعة إلى الوجود والعدم ، وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض
التمائل - وفي نسخة « التماثل » -

فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة ، وضع
كاذب ، وسيأتي - وفي نسخة « ويأتي » - القول فيه بعد .
فإن قالوا : إنما قلنا : إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول -
وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - إذ كان مقدساً - وفي نسخة
« متقدماً » - عن الأغراض .

والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله .
قلنا : أما الأغراض التي حصوها مما تكمل به ذات المريد ،
مثل أغراضنا نحن التي - وفي نسخة « التي نحن » - من قبيلها
تتعلق إرادتنا - وفي نسخة « إدارتنا » - بالأشياء ، فهي مستحيلة

– وفي نسخة « فهي مستحيل » وفي أخرى « فهو مستحيل » – على الله سبحانه ؛ لأن الإرادة التي هذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المرید .

وأما الأغراض التي هي لِدَات المراد – وفي نسخة « المرید » – لا لأن المراد يحصل منه للمرید شيء لم يكن له ، بل إنما يحصل ذلك للمراد – وفي نسخة « المراد » – فقط ، كأخراج الشيء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه – وفي نسخة « فإنك » – لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم ، أعني للشيء الخارج .

وهذه هي حال الإرادة الأولى – وفي نسخة « الأزلية » وفي أخرى « الأزلى » – مع الموجودات ؛ فإنها – وفي نسخة « فإنه » – إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا .

* * *

فهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تضمنها هذا القول .

وأما – وفي نسخة « أما » وفي أخرى « فأما » – المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله .

وضرب لذلك مثالا – وفي نسخة « مثالا » – مثل أن نفرض بين – وفي نسخة « من » – يدى رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ، ونقدر أن لا يمكن أن يأخذهما معاً ، ونقدر أنه ليس يتصور له – وفي نسخة « متصور له » وفي أخرى « متصوراً » – في واحد – وفي نسخة « واحدة واحدة » – منهما مرجح – وفي

نسخة « مرجحاً » – فإنه ولا بد – وفي نسخة « ولا بد أن » وفي أخرى « لا بد وأن » – سيميز – وفي نسخة « يميز » – إحداهما بالأخذ من الآخر – وفي نسخة بدون عبارة « من الآخر » –

* * *

وهذا تغليب – فإنه إذا فرض شيء بهذه – وفي نسخة « بهذا » – الصفة ، ووضع مرید – وفي نسخة « ووضع من » – دعتة – وفي نسخة « عنه » – الحاجة إلى أكل التمر ، أو أخذه ؛ فإن أخذه – وفي نسخة « فإن أخذ » – إحدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله – وفي نسخة « بدل المثل » – فأى – وفي نسخة « فإن » وفي أخرى « فإنه » – منهما – وفي نسخة « مهما » – أخذ – وفي نسخة « أخذه » – بلغ مراده وتم له غرضه ؛ فأرادته – وفي نسخة « بإرادته » – إنما تعلقت بتمييز – وفي نسخة « بتمييز » ؛ أخذ إحداهما عن – وفي نسخة « عند » – الترك المطلق – لا بأخذ أحدهما – وفي نسخة « إحداهما » – وتميزه – وفي نسخة « وتميزه » – عن ترك الأخرى .

أعني إذا فرضت الأغراض فيهما – وفي نسخة « فيها » – متساوية ؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية .

وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتها – وفي نسخة « أيهما » – اتفق . ويرجح على ترك الأخذ – وفي نسخة « ترك الأخرى » –

وهذا بين بنفسه – فإن تمييز – وفي نسخة « تميز » – إحداهما – وفي نسخة « أحدهما » – عن الثانية – وفي نسخة « الثانى » – هو ترجح – وفي نسخة « ترجيح » – إحداهما – وفي نسخة « إحداهما » – على الثانية – وفي نسخة « الثانى » –

ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل ،
وإن كانا - وفي نسخة « كان » - في وجودهما - من حيث هما
شخصان ، ليسا متماثلين - وفي نسخة « متماثلين » - لأن كل
شخصين يغير أحدهما الثاني ، بصفة خاصة به .

فإن - وفي نسخة « فإذا » - فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى
الخاص من أحدهما ؛ تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني ؛
لأن - وفي نسخة « لمكان » - الغيرية موجودة فيهما .

فإن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان .

فهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - معنى ما ذكره من
الوجه الأول في الاعتراض .

* * *

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم : إنه
لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه ، فقال :

* * *

[١٦] - والوجه الثاني : - وفي نسخة « والثاني » - من - وفي نسخة « في » -
الاعتراض ، هو أنا نقول :

أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ؛ فإن العالم وجد
عن - وفي نسخة « من » - سببه - وفي نسخة « سبب » وفي أخرى « مسبب »
وفي رابعة « لسبب » - الموجب له على هيئة - وفي نسخة « هيئات » - مخصوصة ،
بتمائل تفاصيلها - وفي نسخة « نقائضها » - فلم يختص ببعض الوجوه ، واستحالة
تميز - وفي نسخة « تمييز » - الشيء عن مثله - وفي نسخة « فعله » - في العقل -
وفي نسخة « في الفعل » - أو في اللزوم - وفي نسخة « في اللزوم » - بالطبع ،
أو بالضرورة لا تختلف - وفي نسخة « لا تختلف » - إلى قوله : صار ثبوت الوضع

به أولى - وفي نسخة « أولى به » - من تبدل - وفي نسخة « قبول » - الوضع .
متساوية - وفي نسخة بدون كلمة « متساوية » -
وهذا ما - وفي نسخة « مما » - لا يخرج - وفي نسخة « يخرج » - منه - وفي
نسخة « عنه » - .

* * *

[١٦] قلت : محصل - وفي نسخة « متحصل » - هذا القول ؛
أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص
الشيء عن مثله .

وذلك أنه يظهر أن - وفي نسخة « من أن » - العالم ممكن أن
يكون بشكل غير هذا الشكل .

وبكمية غير هذه الكمية .

لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهي متماثلة في اقتضاء وجوده .

فإن - وفي نسخة بدون عبارة « فإن » - قالت - وفي نسخة
« قال » - الفلاسفة إن العالم إنما يمكن أن يكون بشكله المخصوص
وكمية أجسامه المخصوصة ، وعدده المخصوص .

وإن - وفي نسخة « وإنما » - وفي أخرى « إنما » - هذا التماثل
إنما يتصور في أوقات الحدوث ؛ فإنه - وفي نسخة « وإنه » وفي
أخرى « و » - ليس هنالك وقت ، كان حدوث العالم فيه أولى من
غيره .

قيل : لهم قد كان يمكنكم - وفي نسخة « يمكنهم » - أن
تجيبوا - وفي نسخة « تجاوبوا » ، وفي أخرى « يجاوب » - عن هذا
بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصح .

ولكن نريهم - وفي نسخة « نلزمهم » وفي أخرى « قربتم » -
شيئين متماثلين ، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً :

أحدهما : تخصيص جهة الحركة التي - وفي نسخة بدون
كلمة « التي » - للأفلاك .

والثاني : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك ؛ فإن كل
نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من أحدهما إلى الثاني
- وفي نسخة « الثانية » - بمركز الكرة - وفي نسخة « الكوة » - فإنه
يمكن أن يكونا قطبين .

فتخصيص - وفي نسخة « بتخصيص » - نقطتين عن سائر
النقط التي تصلح أن تكون قطباً للكرة - وفي نسخة « للكوة » -
الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة - وفي نسخة
« الكوة » - لا يكون - وفي نسخة بدون عبارة « لا يكون » -
إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة - وفي
نسخة « الكوة » - محلاً للقطبين .

قلنا : - وفي نسخة « قيل » - لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن
لا تكون متشابهة - وفي نسخة « متشابه » - الأجزاء . وقد قلتم في
غير ما موضع - وفي نسخة « غير موضع » - : إنه بسيط ، وإنه
لموضع - وفي نسخة « لموضع » - هذا كان له شكل بسيط ، وهو
الكرى .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة .

فقد يقال لهم : من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟

هل من جهة أنها جسم ؟

أو من جهة أنها جسم سماوي ؟

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .

قال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وإذا كان هذا هكذا ،
فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة ، كذلك
يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطاباً متساوية
لا يظهر أن ذلك ، يختص - وفي نسخة « مختص » - منها بوضع
دون وضع ، ولا بموضع ثبوت دون موضع .

فهذا هو تلخيص هذا العناد ، وهو خطبي ؛ وذلك أن كثيراً
من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هي في بادئ الرأي
ممكنة .

والجواب : - وفي نسخة « حكى » - عند - وفي نسخة « عن » -
الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف
من خمسة أجسام :

جسم : لا ثقيل ولا خفيف ، وهو الجسم السماوي الكرى
المتحرك دوراً .

وأربعة أجسام :

اثنان منها - وفي نسخة « منهما » -

أحدهما : ثقيل بإطلاق - وفي نسخة « بإطلاق » - وهي
الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير .

والآخر : خفيف - وفي نسخة « وخفيف » - بإطلاق - وفي
نسخة « بإطلاق » - وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير .

وأن الذي يلي الأرض هو - وفي نسخة « وهو » - الماء ، وهو
- وفي نسخة « وهي » - وفي أخرى « هو » - ثقيل بالإضافة إلى الهواء
خفيف بالإضافة إلى الأرض .

تم يلى الماء الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وثقيل بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرية .

ولذلك كانت هي المركز الثابت .

وأن السبب في الخفة للنار - وفي نسخة « للخفة للنار » - بإطلاق ، هو أنها - وفي نسخة « أنه » - في غاية القرب من الحركة المستديرة .

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جميعاً : أعنى الثقل ، والخفة .

لكونهما في الوسط بين الطرفين .

أعنى الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لولا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك

لا ثقل ولا خفيف بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « بالطبع » -

ولا فوق ولا أسفل - وفي نسخة « ولا فوق ولا أسفل » وفي أخرى « ولا أسفل ولا فوق » وفي رابعة « ولا أسفل » فقط - بالطبع ، لا بإطلاق ولا بالإضافة .

ولا - وفي نسخة « ولما » - كانت مختلفة بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « بالطبع » - .

حتى تكون الأرض مثلاً من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص .

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر .

وكذلك ما بينهما من الأجسام .

وأن - وفي نسخة « فإن » - العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكرى .

وذلك أن - وفي نسخة « أما أن » وفي أخرى « لأن » - الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .

وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان .

وإنما هي متناهية لأنها في وسط الجسم الذى - وفي نسخة بدون عبارة « يمكن فيها ... الجسم الذى » - لا يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - فيه - وفي نسخة « فيها » - زيادة - وفي نسخة « الزيادة » - ولا نقصان - وفي نسخة « والنقصان » - .

ولذلك كان - وفي نسخة « كانت » وفي أخرى « كانت فيه » - متناهياً .

... وفي نسخة « غير متناهية » - بذاته - وفي نسخة « بذاتها » - وأنه لمكان - وفي نسخة « لما كان » - هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم - وفي نسخة بدون عبارة « بالعالم » - إلا كرباً . وإلا فكانت - وفي نسخة « لكانت » - الأجسام يجب أن تتناهى :

إما إلى أجسام آخر - ويمر - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى « وغير » وفي رابعة « أو غير » - ذلك إلى غير نهاية .

وإما أن تنتهى إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .

فمن تصور - وفي نسخة « فمن تصور » - هذا علم أن كل عالم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :

إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعنى :

إما ناراً وإما أرضاً - وفي نسخة « إما نار ، وإما أرض » -

وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة ، أو في محيط مستدير ؛ لأن

كل جسم .

إما أن يكون متحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول - وفي نسخة « حوالى » - الوسط .

وأن من تحركات - وفي نسخة « تحركات » وفي أخرى

« بحركات » - الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية ،

مميّناً وشمالاً ، امتزجت الأجسام ، وكان - وفي نسخة « وكانت » -

منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة - وفي نسخة بدون

كلمة « المتضادة » - لا تزال من أجل هذه الحركات ، في كون

دائم وفساد دائم ، أعنى في أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا - وفي

نسخة بدون كلمة « هذا » - النظام والترتيب .

إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد - وفي

نسخة « للعادة » - الموجود من هذه الحركات ، وأنه لو كانت

أقل ، أو أكثر ، لاختل هذا النظام ؛ أو كان نظاماً - وفي نسخة

« النظام » - آخر .

وإن عدد هذه الحركات

إما على طريق الضرورة في وجود ما هنا - وفي نسخة

« ما ههنا » -

وإما على طريق الأفضل .

* * *

وهذا كله ، فلا تطمع ههنا^(١) - وفي نسخة هنا - في

تنبيه - وفي نسخة « في تنبيهه » - برهان .

فإن - وفي نسخة « وإن » - كنت من أهل البرهان فانظره في

موضعه .

واسمع ههنا - وفي نسخة « هنا » - أقاويل هي أقنع من

أقاويل هؤلاء - فإنها وإن لم تفدك - وفي نسخة « تفيدك » - اليقين

فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في

العلوم . وذلك - وفي نسخة « وعليك » - أن تتوهم أن كل كرة من

الأكر السماوية ، فهي حية ، من قبيل أنها ذوات أجسام محدودة

المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من

أى جهة اتفقت .

وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة .

أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في

المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شيء

خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته .

وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين - وفي نسخة « وجهين » - متقابلتين

(١) هذه هي المرة الثانية التي يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يخوض ههنا في ذكر براهين .

– وفي نسخة « متقابلين » – قطعنا – وفي نسخة « فظننا » – أنه حيوان .

ولأنما قلنا : لا من قبل شيء خارج ؛ لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس ، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج .
وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت .

وإذا – وفي نسخة « فإذا » – صح هذا ، فالأجسام السماوية فيها مواضع ؛ هي أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع .

كما أن الحيوانات التي ههنا – وفي نسخة « هنا » – لها أعضاء مخصوصة ، في مواضع مخصوصة من أجسامها ، لأفعال مخصوصة ؛ ليس يصح أن تكون في مواضع أخرى منها ، مثل أعضاء الحركة ؛ فإنها في مواضع محدودة من الحيوانات .

والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات .

ولا – وفي نسخة « لا » – فرق بين الحيوان الكرى الشكل – وفي نسخة « الكرى الجسم » – في ذلك ، والغير كرى – وفي نسخة « الكرى » –

إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كرى – وفي نسخة « الكرى » – بالشكل والقوة .

وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف ، وأنها – وفي نسخة « وأنه » – يمكن – وفي نسخة « ممكن » – أن يكون القطبان في فلك – وفي نسخة « الفلك » – أى – وفي نسخة « أية » – نقطتين اتفقت .

فكما – وفي نسخة « وذلك » – أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان ، أعني الذي ههنا ، يجوز أن تكون فيه في أى موضع اتفق – وفي نسخة « اتفقت » – منه .

وأن تكون منه في الموضع – وفي نسخة « المواضع » – الذي هي فيه ، نوع – وفي نسخة « موضع » – آخر من الحيوان .

لكان أهلاً أن يضحك به ؛ لأنها – وفي نسخة « لأنه » – إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان ، أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كالكلكل الأعر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع ؛ – وفي نسخة « في موضع » – الأقطاب منها .

وذلك أن – وفي نسخة « وذلك أنها » – ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع – وفي نسخة بدون عبارة « بالنوع » – كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع ، كأشخاص الحيوانات المختلفة ، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط – وفي نسخة « من النوع فيها » – .

قلت – وفي نسخة بدون عبارة « قلت » – وهذا الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة ؟ وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة ، كالحال ، في اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ، التي هي جهات محدودة – وفي نسخة بدون كلمة « محدودة » – بالحركات – وفي نسخة « بحركة » – للحيوان – وفي نسخة « للحيوانات » – إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة .

ولهذا – وفي نسخة « وإما » وفي أخرى « أما » – ما يرى أرسطو

أن للسماء يمينا وشمالا، وأماماً وخلفاً، وفوقاً - وفي نسخة « وفوق » - وأسفل .

فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو - وفي نسخة « هي » - لاختلافها في النوع ، وهو شيء يخصها أعني أنه - وفي نسخة « أنها » - تختلف أنواعها باختلاف جهات - وفي نسخة « جهة » - حركاتها .

فتوهم - وفي نسخة « وكون » وفي أخرى « وكونه » - الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه .

إما من جهة الضرورة .

أو من جهة الأفضل .

أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب .

وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات ؛ لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام .

والأفضل في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - كله بين ههنا بهذا النحو من الإقناع ، وهو بين في موضعه - وفي نسخة « في موضعه » - برهان .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) .

و (لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ) .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كنت تحب أن تكون من أهل البرهان ^(١) فعليك التماسه في موضعه - وفي نسخة « في موضعه » -

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا ، فهم خلل الحجج ^(٢) ؛ - وفي نسخة « خلل ، وأما الحجج » - التي احتج بها أبو حامد ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من - وفي نسخة « جرم من » وفي أخرى « جرم جرم » - الأجرام السماوية . وبالإضافة إلى ما ههنا ؛ فإنه يخيل في بادئ الرأي أن الحركة الشرقية - وفي نسخة « الشرقية » - يمكن أن تكون لغير الفلك الأول .

وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية .

وهذا كما قلنا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان .

وإنما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان ، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض هذا في الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين - وفي نسخة « تبين » - له حكمته ، إذا لم تتبين - وفي نسخة « تبين » ؛ له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع ، والغاية المقصودة منه .

(١) هذه هي المرة الثالثة التي يعلن فيها ابن رشد تحاشيه عن أن يخوض في هذا الكتاب خوض المبرهنيين ، انظر ما سبق ص ١١٣ .
(٢) يتهم ابن رشد الفزالي بالضعف في الأدلة التي استعملها .

وإذا لم يقف أصلاً على حكمته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة - وفي نسخة بدون عبارة « وتلك الحكمة » - وهو بأى شكل ، اتفق ، وبأى كمية اتفقت - وفي نسخة « اتفق » - وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى تركيب اتفق .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها ظنون فى بادئ الرأى . وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات ، هو جاهل بالمصنوعات ، وبالصانع ، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر فى المخلوقات .

فتبين هذا الأصل ، ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه : [قُلْ هَلْ أَنْبَشُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ - فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم .

والاطلاع - وفي نسخة « وأما » - على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية ، هو - وفي نسخة « فهو » - الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبحانه :

[وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين] .

ولنتقل ههنا - وفي نسخة ولنتقل ههنا إلى » - قول أبى حامد فى الحركات ، وهو هذا .

[١٧] - قال أبو حامد رحمه الله :

والإلزام - وفي نسخة « الإلزام » - الثانى - وفي نسخة بدون كلمة « الثانى » - تعيين جهة - وفي نسخة « تعيين » بدون كلمة « جهة » وفى أخرى « فى تعيين جهة » - حركة - وفي نسخة - حركات - الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس إلى قوله : كان لخصوصهم - دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات .

[١٧] ؛ قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - وأنت فلن يخفى عليك الإقناع فى هذا القول مما تقدم - وفي نسخة « بما تقدم » وفى أخرى بدون هذه العبارة - والجواب - وفي نسخة « فى الجواب » ؛ عنه .

وإن هذا - وفي نسخة « وهذا » - كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة ، والأفعال المحكمة التى كوت - وفي نسخة « كانت » - من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل .

[١٨] - وقوله :

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

قلنا : - وفي نسخة « وإن قلنا » - هذا كقول القائل : المتقدم والمتأخر - وفي نسخة « التقدم والتأخر » - في وجود العالم يتضادان - وفي نسخة « متضادان » - فكيف يدعى تشابههما .

ولكن الذى - وفي نسخة « الذين » وفي أخرى بدونها - زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات - وفي نسخة « الآتات » - المختلفة - وفي نسخة بدون كلمة « المختلفة » - بالنسبة إلى إمكان الوجود .

وإلى - وفي نسخة « وإلى أن » وفي أخرى « وأن » - كل مصلحة يتصور فرضها - وفي نسخة « فرضه » - في الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأحياء - وفي نسخة « يتساوى الأحياء » وفي أخرى « تساوى الأحياء » - والأوضاع والأمكن والجهاات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة - وفي نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » -

* * *

[١٨] هو قول ظاهر البطالان^(١) في نفسه .

فإنه إن - وفي نسخة « إذا » - سلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى بدونها « - على السواء في المادة التى خلق منها الإنسان .

وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود، دون العدم، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين ، ولا إيبصار - وفي نسخة « والإبصار » وفي أخرى « وله إيبصار » - هو على السواء .

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى - وفي نسخة « ليس يمكن أن يتوهم » - أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا لون من المناظرة ذات الهدف الواضح التى يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يعول على شئ فاسد ، يظنه صحيحاً .

أن القابل - وفي نسخة « الفاعل » - لهما متماثل ، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا - وفي نسخة « من حيث إن هذا » - متقدم ، وهذا متأخر . وإنما - وفي نسخة « وأقول » - يمكن أن يدعى أنهما متماثلان في قبول الوجود .

وهذا - وفي نسخة « ولهذا » - كله ليس بصحيح ؛ فإن الذى يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة .

وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً في وقت واحد ، فذلك مما لا يمكن .

والفلاسفة - وفي نسخة « وإنهم » - لا يرون إمكان وجود الشئ وعدمه على السواء في وقت واحد . بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه .

والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث ، وفي فساد ما يفسد . ولو كان زمان إمكان وجود - وفي نسخة « وجود إمكان » - الشئ وزمان عدمه واحداً ، أعنى في مادة الشئ القريبة ، لكان وجوده - وفي نسخة « وجوداً » - فاسداً لإمكان عدمه .

ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل ، لا من جهة القابل .

ولذلك من - وفي نسخة « أقول من » وفي أخرى « أقول ولذلك من » - رام من هذه الجهة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جدلى ، لا برهانى ، وإن كان يظن بـ (أبى نصر) و (ابن سينا) أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك^(١) ، وهو

(١) ابن رشد ينفذ الفارابى وابن سينا فى مسلكهما الذى سلكاه فى إثبات وجود الله .

مسلك لم - وفي نسخة « لا » - يسلكه المتقدمون .

وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا .

وأما بالإضافة - وفي نسخة « وانما بالإضافة » - إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر ؛ لأن المتقدم والمتأخر في الآتات ، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر .

وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان ، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم . ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله :

إما - وفي نسخة « وإما » - أن لا يكون زمان .

وإما ان يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - زمان لا نهاية له .

وعلى كلا الوجهين لا يتعين له - وفي نسخة « لا يتعلق به » - وقت مخصوص تتعلق به الإرادة .

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به - وفي نسخة « الأليق به لفظ » وفي أخرى « وأليق اللفظ به » ؛ وفي رابعة « الأليق به » - كتاب التهافت بإطلاق ، لتهافت الفلاسفة ؛ لأن الذي يفيد الناظر هو أن يتهافت ^(١) وفي نسخة « أنه تهافت » -

* * *

(١) هب أن الغزالي قد تهافت حقاً في هذه المسألة ، فهل يسوغ ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب كله بما حكم به عليه ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال في بداية كتابه (فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن في كتاب تهافت الفلاسفة ما يبلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل ما بلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ما حكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأولى بكبار المفكرين أن لا يرسلوا أحكامهم بإطلاق ، وإنما يقيدها بما يلزمها من قيود ؛ ليظل لأقوالهم اعتبارها وقدرها بما هي أقوال قادة الرأي والفكر .

[١٩] - وقوله :

وإن - وفي نسخة « فإن » وفي أخرى بدونها - ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه - وفي نسخة « مع التشابه » وفي أخرى « مع المشابهة » - كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -

(١٩) ؛ يريد أنه إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات ، صح لخصومهم دعوى الاختلاف - وفي نسخة بدون عبارة « في جهات الحركات ... الاختلاف » - في الأزمنة ، مع اعتقادهم التشابه فيها .

وهذه معاندة بحسب قول القائل ، لا بحسب الأمر في نفسه ، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة - وفي نسخة بدون كلمة « المتقابلة » - والأزمنة المتخالفة - وفي نسخة بدون كلمة « المتخالفة » -

وقد بُعِنَدَ هذا لعدم - وفي نسخة « بعدم » - التناسب في هذا الغير - وفي نسخة « التغير » وفي أخرى « التغير » - من - وفي نسخة « بين » - الأزمنة والجهات .

وللخصم أن يلتزم - وفي نسخة « يلزم » - التساوى بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل - وفي نسخة « المماثلة » - فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية ^(١) .

* * *

(١) حكم ابن رشد على النقاش في هذا المقام بأنه تدل إلى مستوى الجدل .

[٢٠] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال إنكم - وفي نسخة « إنه » وفي أخرى بدونهما - استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن فى العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث - وفي نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » - إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس - وفي نسخة « فليس » - ذلك مما يعتقده عاقل - وفي نسخة « معتقد » -

ولو كان ذلك ممكنًا ، لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود - وفي نسخة « الوجود » وفي نسخة بدونهما - هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها إليه - وفي نسخة « سلسلتها إليه » وفي أخرى « إليه تسلسلها » - فيكون ذلك الطرف - وفي نسخة بدون كلمة « الطرف » - هو القديم .

فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

* * *

[٢٠] - قلت : لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم فى الوجود من قبل الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الحادث على هذا النحو من الاستللال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسألة .

لكن ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث - وفي نسخة « حدوث حادث » - عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً فى مادة منحصرة ، متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد - وفي نسخة « فاسد الفاسد » - منهما شرطاً فى وجود الثانى فقط .

مثال ذلك : - وفي نسخة « أقول » بدل « مثال ذلك » - أنه واجب أن يتكون - وفي نسخة « يكون » ؛ عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » - إنسان عن إنسان ، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى يتكون - وفي نسخة « يكون » - منها الثالث .

مثال ذلك : - وفي نسخة « صورة ذلك » - أن تتوهم إنسانين ، فعل الأول منهما الثانى ، من مادة إنسان فاسد - وفي نسخة « ثان » -

فلما صار الثانى - وفي نسخة بدون كلمة « الثانى » - إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الإنسان الثانى - وفي نسخة بدون عبارة « الإنسان الثانى » - من مادته - وفي نسخة « مادة » - إنساناً ثالثاً . ثم فسد الإنسان الثانى فصنع من مادته - وفي نسخة « مادة » - الإنسان الثالث إنساناً رابعاً .

فإنه يمكن أن نتوهم فى مادتين تأتى الفعل إلى غير نهاية ، من غير أن يعرض فى ذلك - وفي نسخة « لذلك » وفي أخرى « من ذلك » - محال ، وذلك ما دام الفاعل باقياً .

فإن كان هذا الفاعل الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف .

وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما - وفي نسخة « فيها » - فى الماضى .

أعنى أنه متى كان إنسان - وفي نسخة « إنساناً » وفي أخرى « الإنسان » - فقد كان قبله إنسان فعّله وإنسان فسد .

وقبل ذلك الإنسان إنسان - وفي نسخة بدون كلمة «إنسان» - فعله ، وإنسان فسد .

وذلك أن - وفي نسخة «أنه» - كل ما هذا شأنه ، إذا استند إلى فاعل قديم ، فهو في طبيعة الدائرة - وفي نسخة «الزيادة» - ليس يمكن فيه كل^(١) .

وأما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو يمكن - وفي نسخة «أو أمكن» وفي أخرى «و أمكن» - أن يتزايد - وفي نسخة «يزيد» - تزيدياً لا نهاية له ، لكان مستحيلاً ؛ لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل متناه - وفي نسخة «متناهيًا» - يتزايد تزيدياً لا نهاية له من غير أن يفسد شيء منه ، أمكن أن يوجد كل غير - وفي نسخة بدون كلمة «غير» - متناه - وفي نسخة بدون عبارة «لأنه إن وجد... غير متناه» -

وهذا - وفي نسخة «وهو» - شيء قد بينه الحكميم - وفي نسخة «الحكماء» - في السماع .

فإذن الجهة التي منها أدخل القدماء - وفي نسخة «أدخل القدماء منها» ؛ موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ، ليست - وفي نسخة «ليس» - هي من جهة وجود الحوادث عنه ، بما هي حادثة . بل بما هي قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

(١) يعني خدأً محدوداً .

وجود - وفي نسخة «موجود» - فاعل قديم ؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير - وفي نسخة «التغير» - فجھتان .

إحداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديماً .

وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله - وفي نسخة بزيادة «وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله» - وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده .

فوجب - وفي نسخة «فأوجبوا» - أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم .

ومتحرك قديم غير متغير في جوهره .

ولإنما هو متغير في المكان بأجزائه . أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد - وفي نسخة «وبعد» - فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوي هو - وفي نسخة «وهذا هو الجرم السماوي وهذا الجرم هو» - الموجود الغير متغير - وفي نسخة «المتغير» - إلا في الأئين لا في غير ذلك ، من ضروب التغير - وفي نسخة «التغاير» -

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة .

وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أعني أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

والوجه الثاني : الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً ، ليس بجسم أصلاً ، ولا ذى هيولى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان .

وجدوا - وفى نسخة « ووجود » - الحركة - وفى نسخة بدون كلمة « الحركة » - فى المكان ترتقى - وفى نسخة « ولا ترتقى » - ؛ إلى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلاً ، لا بالذات ولا بالعرض .

وإلا - وفى نسخة « وإلا لما » - وجدت محركات متحركات - وفى نسخة « ومتحركات » - معا غير متناهية . وذلك مستحيل .

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً ، وإلا لم يكن أولاً . وإذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى إلى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض .

وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين - وفى نسخة « حد » - ما يتحرك .

وأما كون محرك - وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « محرك متحرك » - قبل محرك - وفى نسخة « قبل محرك متحرك » - مثل إنسان - وفى نسخة « الإنسان » - يولد إنساناً - فذلك بالعرض لا بالذات .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود - وفى نسخة بدون كلمة « وجود » - الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبين - وفى نسخة « يبين » - فى هذا الموضع برهان^(١) ، ولكن - وفى نسخة « لكن » - بأقوال هى من جنس هذا القول . وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف .

وإن تبين لك هذا - وفى نسخة « ذلك » - فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه - وفى نسخة « وجه » - الاعتراض عليهم فى هذه المسألة - فإنها انفصالات ناقصة ؛ لأنه إذا لم يتبين - وفى نسخة « تبين » - الجهة التى من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً فى الوجود ، لم يتبين - وفى نسخة « لم يتبين له » - وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلى .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أزلى فى جوهره - وفى نسخة « فى جوهر » - كائن فاسد فى حركاته الجزئية ، لا فى الحركة - وفى نسخة « حركته » - الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال - وفى نسخة « فى الانفعال » - أزلى - وفى نسخة « أولى » - بالجنس ، أى - وفى نسخة بدون كلمة « أى » - ليس له أول ، ولا آخر .

[٢١] - قال أبو حامد - وفى نسخة « فقول أبى حامد » - مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل - وفى نسخة « قلت » وفى أخرى « فإن قلنا » - : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم - وفى نسخة « القديم » - ، أى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث من قديم - وفى نسخة بدون عبارة « من قديم » - هو أول الحوادث

(١) وأيضاً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يخوض فى كتابه هذا ، فى براهين . انظر ما سبق ص ١١٧

— وفي نسخة « الحوادث من القديم » — إذ لا تفارق حالة — وفي نسخة « حال » —
الحدث ما قبله في ترجيح — وفي نسخة « ترجيح » — جهة الوجود ، لا من حيث
حضور — وفي نسخة « تصور » — وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ، ولا
غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يحدد حاله — وفي نسخة « يحدد له حاله »
وفي أخرى « يحدد حاله » وفي رابعة « يحدد الحالة » وفي خامسة بدون هذه العبارة —
وأما — وفي نسخة « فأما » — إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر
منه ، عند حدوث شيء آخر ، من استعداد المحل القابل ، وحضور — وفي نسخة
« أو حضور » وفي أخرى « أو حصول » — الوقت الموافق ، أو ما — وفي نسخة
« وما » — جرى — وفي نسخة « يجرى » — هذا الجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم :

أما السؤال — وفي نسخة « فالسؤال » — في حصول الاستعداد ، وحضور —
وفي نسخة « وحصول » — الوقت ، وكل ما يتجدد فيه ، فقائم — وفي نسخة « قائم » وفي
أخرى يحذفها —

فإذا أن يتسلسل إلى غير نهاية .

أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .

* * *

[٢١] — قلت — وفي نسخة « أقول » — هذا — وفي نسخة —
« وهذا » — السؤال هو الذي سألهم أولاً عنه — وفي نسخة بدون
عبارة « عنه » —

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذي ألزمهم منه — وفي نسخة
« من » — أن يصدر حادث من قديم .

ولما — وفي نسخة « فلما » — أجاب — وفي نسخة « جواب » —
عنهم بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ،
لأحداث أول .

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور
الحادث عن القديم الأول ، لا بما هو حادث ، بل بما هو أزلي ،
من جهة أنه أزلي — وفي نسخة بدون عبارة « من جهة أنه أزلي » —
بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم ، إن صدر عنه حادث
بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . وفعله عندهم مستند —
وفي نسخة « مسند » وفي نسخة بدونها — إلى — وفي نسخة بدون
كلمة « إلى » — القديم الأول .

أعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس بأول يستند
— وفي نسخة « أن يستند » — إلى القديم الأول ، على الوجه الذي
يستند — وفي نسخة « يسند » — المحدث — وفي نسخة « إلى المحدث » —
إلى القديم — وفي نسخة « عن القديم » — الأول ، وهو الاستناد — وفي
نسخة « الإسناد » — الذي هو بالكل لا بالأجزاء — وفي نسخة
« بالجزء » —

ثم أتى بجواب — وفي نسخة « ثم أما بجواب » — عن الفلاسفة
بأن صور بعض ^(١) التصوير مذهبهم .

ومعناه إنما يتصور حادث عن قديم — وفي نسخة بدون عبارة
« عن قديم » — إلا ببساطة — وفي نسخة « ببساطة » — حركة دورية
تشبه القديم من جهة أنها — وفي نسخة « أنه » — لا أول لها
ولا آخر .

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم ، فهو كائن فاسد

(١) هذه التهمة إن صحت ، تكون مأخذاً قوياً ضد الفزالي .

– وفي نسخته « وفاسد » – فتكون – وفي نسخة « وتكون » – هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث – وفي نسخة « مبدأ الحوادث » – وتكون – وفي نسخة « فتكون » – بأزلية – وفي نسخة « بأزليته » وفي أخرى « أزلية » – كليتها فعلاً للأزلى .

* * *

[٢٢] – ثم قال في الاعتراض على هذا النحو من قبله – وفي نسخة « قبل » – صدور – وفي نسخة « صدر » – الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلاسفة ، فقال – وفي نسخة « يقال » – لهم :

الحركة الدورية – وفي نسخة بزيادة « التي هي المستند » – أحداثه هي – وفي نسخة « أحداث » وفي أخرى « حادثة » وفي رابعة « حادث » – ؟ أم قديمة ؟ – وفي نسخة « قديم » –

فإن كانت قديمة – وفي نسخة « كان قديماً » – فكيف صارت – وفي نسخة « صار » – مبدأ – وفي نسخة « مبدأ أول » – للحوادث – وفي نسخة « لأول الحوادث » . وفي أخرى « مبدأ أول الحوادث » –

وإن كانت حادثة – وفي نسخة « وإن كان حادثاً » – افتقرت – وفي نسخة « افتقر » وفي أخرى « افتقرت » – إلى حادث – وفي نسخة « حادث آخر » وفي أخرى « محدث » – وتسلسل الأمر – وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » –

وقولهم – وفي نسخة « وقولكم » :

إنها – وفي نسخة « إنه » – من وجه تشبه القديم .

ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة

فإنه ثابت متجدد ، هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

فنعول : أهي – وفي نسخة « أهو » – مبدأ الحوادث من جهة – وفي نسخة « من حيث » – إنها ثابتة – وفي نسخة « إنه ثابت » ؟
أم – وفي نسخة « أو » – من جهة – وفي نسخة « من حيث » – أنها متجددة – وفي نسخة « أنه متجدد » – ؟

فإن كانت من حيث إنها ثابتة – وفي نسخة « إنه ثابت » – فكيف – وفي نسخة « فقد » – صدر شيء حادث عن شيء ، من حيث هو ثابت ؟
وإن كان صدر عنه – وفي نسخة بدون عبارة « عنه » – من حيث هو متجدد – وفي نسخة « مجدد » – فهو يحتاج – وفي نسخة « محتاج » – إلى ما يوجب التجدد . وتسلسل ذلك .
هذا معنى قوله .

* * *

[٢٢] – وهو قول سقراطي ؛ فإنه لم – وفي نسخة « لن » – يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هي ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة .

إلا أنها لم تحتج – وفي نسخة « تحتاج » – إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددتها – وفي نسخة « تجدد » – ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أى لا أول له ولا آخر .
فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .

والمحدث لفاعل محدث .

والحركة إنما يفهم من معنى القدم – وفي نسخة « القديم » وفي أخرى « التقدم » – فيها أنها لا أول لها ولا آخر .
وهو – وفي نسخة « وهذا » – الذي يفهم من ثبوتها ؛ فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هي متغيرة .

* * *

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفي نسخة « هذا » قال : — وفي نسخة « القول » — : ولم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل
قال أبو حامد : — وفي نسخة « رضى الله عنه » — :

الدليل الثانى *

لهم في المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر — وفي نسخة « متغير » — عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى .

وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم — وفي نسخة بدون كلمة « تقدم » — حركة الشمس على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك الظل بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الشخص ؛ وتحرك الماء بحركة — وفي نسخة « لحركة » — اليد في الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الظل ، وتحرك اليد بحركة — وفي نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا ، لزم :

أن يكونا حادثين .

أو قديمين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً .

* وفي نسخة « دليل ثان » .

وإن أريد أن البارى — وفي نسخة « الله » — تعالى متقدم على العالم والزمان ، لا بالذات ، بل بالزمان .

فإذن قبل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معدوماً .

إذ كان العدم سابقاً على الوجود .

وكان الله تعالى سابقاً — وفي نسخة « سابق » — بمدة مديدة ، لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول .

فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له .

وهو متناقض ؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان .

وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم — وفي نسخة « قدر » — الحركة .

وإذا وجب قدم الحركة وجب — وفي نسخة « وجب » — قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته — وفي نسخة بدون عبارة « الذى يدوم الزمان بدوام حركته » —

* * *

[٢٣] ؛ قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان^(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن — وفي نسخة « وإن » — كان متقدماً على العالم :

فإما أن يكون متقدماً بالسببية ، لا بالزمان ، مثل تقدم — وفي نسخة مثل « ما تقدم » — الشخص ظله .

(١) لست أدري على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بمثل هذا القول . هل يريد أن لم في هذا المقام برهاناً ، فشوه الغزالي ، وعرضه بعد أن أضع منه خصائص البرهان ؟

أم يريد أن الغزالي حكى على لسان الفلاسفة شيئاً من عنده ، ولكن هذا الذى قدمه من عنده لا يبلغ حد البرهان ، وغرضه من ذلك أن يؤهم القارىء أن هذا الدفاع هو غاية ما يمكن أن يقال لتأييد وجهة نظر الفلاسفة ، حتى إذا ما كر عليه وأفسده « أوهم أن مذهب الفلاسفة ضاع وفسد وتلاشى ؟

إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يتضح فيما بعد . انظر ص ١٤٦

وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .

والبارى - وفي نسخة « فالبارى » - قديم .

فالعالم - وفي نسخة « والعالم » - قديم .

وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قديماً .

لأنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - كان قبل الزمان زمان ، فلا يتصور حدوثه .

وإذا كان الزمان قديماً ، فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة .

وإذا كانت الحركة قديمة ، فالتحرك بها قديم .

والتحرك لها ضرورة قديم .

وإنما كان هذا البرهان غير صحيح ؛ لأن البارى سبحانه ليس شأنه مما - وفي نسخة « ليس مما شأنه » - أن يكون في زمان .

والعالم شأنه أن يكون في زمان - وفي نسخة بدون عبارة « والعالم ... زمان » - .

فليس يصدق عند - وفي نسخة « عنه » - وفي أخرى « عندهم » - مقايضة القديم إلى العالم أنه :

إما أن يكونا - وفي نسخة « يكون » - معاً .

وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية - وفي نسخة « والسببية » - لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان .
والعالم شأنه أن يكون في زمان .

[٢٤] - قال أبو حامد رحمه الله - وفي نسخة « رضى الله عنه » وفي ثالثة بدنهما - :

والاعتراض - وفي نسخة « الاعتراض » - هو أن يقال :

الزمان - وفي نسخة بدونها ، وفي أخرى « إن الزمان » - حادث مخلوق - وفي نسخة « ومخلوق » - وليس قبله زمان أصلاً .

ومعنى قولنا : - وفي نسخة « ونعني بقولنا » - إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان .

أنه كان ولا عالم ولا زمان - وفي نسخة بدون عبارة « ولا زمان » -

ثم كان ومعه - وفي نسخة « معه » - عالم وزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وزمان » -

ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - ولا عالم - وفي نسخة « ولا عالم ولا زمان » - وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط - وفي نسخة بدون عبارة « فقط » -

ومعنى - وفي نسخة « ومفهوم » - قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين - وفي نسخة « ذاتين » - فقط .

ومعنى التقدم - وفي نسخة « فنعني بالتقدم » - انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد .

ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى - وفي نسخة « ولا غيره » - مثلاً ،

ثم كان - وفي نسخة « الله » - وعيسى - وفي نسخة « وعيسى معه » وفي أخرى « وغيره » -

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة « وجود اثنين » وفي أخرى « وجود الذاتين » - وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث - وفي نسخة « تقدير ثالث » - وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » - وإن كان الوهم لا يسكن - وفي نسخة « يسكت » - عن تقدير شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - ثالث ، وهو الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » - فلا التفتات إلى أغاليط - وفي نسخة « أخاليط » - الأوهام - وفي نسخة « الوهم » -

* * *

[٢٤] - قلت : هذا قول مغالطى - وفي نسخة « مغالطى » - خبيث - وفي نسخة بدون كلمة « خبيث » - .

فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود - وفي نسخة « الموجود » -

أحدهما : في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ؛ وهذا لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ، وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان .

أما الذى في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ، فهو وجود معلوم بالحس والعقل .

وأما الذى ليس في طبيعته الحركة - وفي نسخة « العقل » بدل « الحركة » - ولا التغير - وفي نسخة « فلا يتغير » - فقد - وفي

نسخة « وقد » - قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن - وفي نسخة « يعرف أن » - .

كل متحرك له محرك .

وكل مفعول له فاعل - وفي نسخة « فاعل له مفعول » - .

وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً ، لا تمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - بل تنتهى إلى سبب أول غير متحرك أصلاً .

وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ، هو العلة - وفي نسخة بدون كلمة « العلة » - في الموجود - وفي نسخة « الموجود الموجود » - الذى في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة .

وقام أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - البرهان على أن الموجود الذى في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة ليس ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس في طبيعته - وفي نسخة « طبيعة » - الحركة - ليس يلحقه الزمان أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » - .

وإذا كان ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الآخر - أعنى الذى ليس - وفي نسخة بدون كلمة « ليس » - يلحقه الزمان . ليس تقدماً زمانياً .

ولا تقوم العلة على المعلول اللذين - وفي نسخة « الذى » وفي نسخة « الذين » - هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين - وفي نسخة « الوجود » وفي أخرى « الموجود » وفي رابعة « الموجودين » وفي خامسة « الوجود من » المتحركين أحدهما على الثاني ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ، هو الذى إذا اعتبر - وفي نسخة « اعتبره » - أحدهما بالثاني ، صدق عليه أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - .

إما أن يكون معاً - وفي نسخة « يكون معه » وفي أخرى « يكونا معاً » - .

وإما متقدماً عليه بالزمان .

أو متأخراً عنه .

والذى - وفي نسخة « قلت : من » بدل « والذى » - سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون - وفي نسخة « المتأخرة » - من أهل الإسلام ؛ لقلّة تحصيلهم - وفي نسخة « تحصيله » - لمذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين - وفي نسخة « الموجودين » - على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان .

وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الموجودين .

لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أنها معاً .

ولا أن أحدهما متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - على الآخر .

فقول أبى حامد : إن تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس تقدماً زمانياً ، صحيح .

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانياً ، إلا - وفي نسخة « ولا » - تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل - وفي نسخة « مقابل » - التقدم .

والمقابلان هما فى - وفي نسخة « من » - جنس واحد ؛ ضرورة على ما سبق فى العلوم .

فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً .

ويلحق ذلك - وفي نسخة « ويرد على ذلك » - الشك المتقدم

وهو :

كيف يتأخر المعلوم عن العلة التى - وفي نسخة « الذى » - استوفت شروط - وفي نسخة « شرط » وفي أخرى « بشرط » - الفعل - وفي نسخة « العلل » -

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكليته مبدأ ،

لم - وفي نسخة « ليس » - يلزمهم هذا الشك .

وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديم .

ومن حججهم - وفي نسخة « حججهم » - وفي نسخة بدون

كلمة « فى » - .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكليته .

إنه متى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث

حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء - وفي نسخة « سواء

أن « - وضعت الحركة في زمان ، أو في الآن .

- وفي نسخة « أو في غير زمان » - .

وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .
وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل ، فسيأتي
الكلام معهم فيه .

والإمكان لاحق ضروري من لواحق الوجود المتحرك .

فيلزم ، ضرورة ، إن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد .
وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع ، ولكنه أقنع من
كلام القوم .

* * *

[٢٥] - فقول أبي حامد :

ولو كان - وفي نسخة « ولو قلنا : كان » - الله تعالى ولا عيسى - وفي نسخة
« ولا غيره » - مثلاً .

ثم كان الله وعيسى - وفي نسخة « وعيسى معه » وفي أخرى « وغيره » -
لم يتضمن اللفظ :

إلا وجود ذات وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين - وفي نسخة - « ذاتين اثنتين » -

وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان - وفي نسخة بدون
عبارة « وهو الزمان » -

* * *

[٣٥] - صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس

تأخراً زمنياً بالذات ، بل إن كان فبالعرض - وفي نسخة « بالعرض » -

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » -

المتأخر ، فتقدمه - وفي نسخة « قد تقدمه » - الزمان .

أعني من ضرورة وجوده - وفي نسخة « وجود » - تقدم الزمان ،
وكونه محدثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً
من متحرك يفضل - وفي نسخة « يعضل » - الزمان عليه من طرفيه ،
كما عرض لموسى - وفي نسخة « لعيسى » وفي أخرى « لموسى »
وعيسى « - وسا ثراً الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ههنا برهان ، وإنما الذي يتبين - وفي
نسخة « تبين » - ههنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح ^(١) .

* * *

[٢٦] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل - وفي نسخة « قلنا » - لقولنا - وفي نسخة « قولنا » -

كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث - وفي نسخة « مفهوماً ثالثاً » - سوى - وفي نسخة « وهو » -

وجود الذات .

وعدم العالم .

بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان :

وجود ذات .

وعدم ذات .

(١) موضع آخر من المواضع التي يهتم فيها ابن رشد الغزالي .

حاصلاً . ولم يصح أن يقال : - وفي نسخة « نقول » - :
كان الله ولا عالم .

بل الصحيح أن يقال « - وفي نسخة « نقول » -
يكون الله ، ولا عالم - وفي نسخة « العالم » -

ويقال - وفي نسخة « ونقول » - : للماضي :
كان الله ولا عالم .

فبين قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .
فلنبحث عما يرجع - وفي نسخة « يرجع » - إليه الفرق .

ولا شك في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أنهما لا يفترقان
في وجود الذات .

ولا في عدم العالم .

بل في معنى ثالث .

فإننا إذا قلنا ؛ لعدم - وفي نسخة « بعدم » وفي أخرى « في عدم » - العالم
في المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

قيل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما يقال على [ماض] .

فدل على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - أن تحت لفظ [كان] مفهوماً
ثالثاً وهو الماضي .

والماضي بذاته هو الزمان .

والماضي بغيره هو الحركة ؛ فإنها تضي بمضي الزمان .

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى إلى وجود
العالم .

(٢٦) - قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل :
كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان - وفي نسخة « يكون » - كذا وكذا - وفي نسخة -
« ولا كذا » - .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ، وهو الذي يدل عليه لفظ
(كان) بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى :

في الماضي .

والمستقبل .

وذلك أنه إذا قدرنا :

وجود شيء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل .

قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا - وفي نسخة « هنا » -
؛ معنى ثالث - وفي نسخة « ثالثاً » -

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان قولنا :

كان كذا ، ولا كذا .

لا - وفي نسخة « إلا » ؛ يدل لفظ - كان - على معنى ،
لكان - وفي نسخة « لكن » -

لا يفرق وفي - نسخة « لا يفرق » - قولنا : (كان) و (يكون)

وهذا الذي قاله - وفي نسخة « قلناه » - كله - وفي نسخة
« ليس كله » - يبين بنفسه .

لكن هذا لا شك - وفي نسخة « هذا الشك » - فيه ، عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض ، في التقدم والتأخر ، إذا - وفي نسخة « إذ » - كانت مما شأنها أن تكون في زمان .

فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ [كان] وما أشبهه ، ليس يدل في أمثال هذه القضايا إلا على رباط - وفي نسخة « ربط » - الجبر بالخبر ؛ مثل قولنا :

(وكان الله غفوراً رحيماً) .

وكذلك إن كان أحدهما في زمان ، والآخر ليس في زمان - وفي نسخة بدون عبارة « والآخر ليس في زمان » - مثل قولنا :

كان الله تعالى ولا عالم .

ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي تمثل ^(١) - وفي نسخة « مثل » - بها .

وإنما تصح المقايضة صحة لا شك فيها ، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ؛ لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان ، إن كان العالم وجوده في زمان .

فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، في وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله .

(١) هذا هو بيت القصيد في النقد الذي نهينا إليه في هامش ص ١٣٥ ، وفيه تصريح بسبب المؤاخضة ، وهو أن الغزالي يورد من عنده أدلة على لسان الفلاسفة ، ولكن الأدلة لا تكون في نظر ابن رشد كافية لإثبات ما أوردت من أجله .

والعدم يتقدم عليه .

والعالم متأخر عنه .

لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت - وفي نسخة « أخذ » - المقايضة - وفي نسخة « أن المقايضة إن أخذت المقايضة » - بين : الله تعالى ، والعالم .

فمن هذه الجهة فقط يبطل ^(١) - وفي نسخة « يبطل فقط » - هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أعني الذي حكاه عن الفلاسفة .

[٢٧] - قال - وفي نسخة « ثم قال » - أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول :

قلنا - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - : المفهوم الأصلي من اللفظين : وجود ذات ، وعدم ذات .

والأمر الثالث الذي فيه افتراق - وفي نسخة « اقتران » - اللفظين ، نسبة لازمة بالإضافة إلينا ؛ بدليل أنا لو قدرنا .

عدم العالم في المستقبل .

ثم قدرنا لنا - وفي نسخة « له » - بعد ذلك وجوداً ثانياً - وفي نسخة بدون كلمة « ثانياً » - لكننا عند ذلك نقول :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

ويصح قولنا ، سواء أردنا به عدم الأول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود .

(١) جهة نقد ابن رشد للغزالي .

وآية - وفي نسخة « وآية ذلك » - أن هذه نسبة - وفي نسخة « نسبته » -
 أن - وفي نسخة « إلى » - المستقبل بعينه - وفي نسخة بدون عبارة « بعينه » -
 يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي .

وهذا كله لعجز الوهم عن توهم - وفي نسخة « عن فهم » - موجود - وفي
 نسخة « وجود » - مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .

وذلك - وفي نسخة « قلت » بدل « وذلك » - القبل الذى لا ينفك الوهم عنه .
 يظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز - وفي نسخة « لعجز » - الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم في
 جانب الرأس مثلاً ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً .
 إما ملأ .

وإما - وفي نسخة « أو » - خلاء .

وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد - وفي نسخة بدون عبارة
 « ولا بعد » - أبعد منه ، امتنع الوهم من - وفي نسخة « كاع الوهم عن » -
 الإذعان لقبوله .

كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم ، قبل هو - وفي نسخة « وهو » - وجود
 محقق ، نفر عن قبوله .

وكما جاز أن يكذب - وفي نسخة « يكون » - الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ،
 هو بُعد لانهاية له - وفي نسخة بزيادة « خطأ ، وبين خطؤه » - بأن يقال له :
 - وفي نسخة بدون عبارة « له » - :

الخلاء ليس مفهوماً في نفسه .

وأما البعد ، فهو - وفي نسخة بزيادة « ليس » - تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره .
 فإذا كان الجسم متناهيًا - وفي نسخة « متباعدًا » - كان البعد الذى هو
 تابع له متناهيًا . وانقطع - وفي نسخة « فانقطع » وفي أخرى « وانقطاع » - الخلاء
 والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أن - وفي نسخة « أنه » - ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملأ .

وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله .

فكذلك يقال : كما - وفي نسخة بدون عبارة « كما » - أن البعد المكاني تابع
 للجسم ، فكذلك البعد الزماني - وفي نسخة « فذلك الزمان » وفي أخرى « فالبعد
 الزماني » - تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم .
 وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكاني
 - وفي نسخة « مكان » - وراءه ، فقيام - وفي نسخة « فكذلك قيام » وفي أخرى
 « فقيام » - الدليل على تناهى الحركة من طرفيه ، يمنع من - وفي نسخة بدون
 كلمة « من » - تقدير بُعد زماني وراءه .

وإن كان الوهم متشبهاً - وفي نسخة « مثبتاً » - بخياله وتقديره ، ولا يرعى
 - وفي نسخة « يذعن » - عنه .

ولا فرق .

بين البعد الزماني الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .
 وبين البعد المكاني الذى تنقسم العبارة عنه - وفي نسخة بدون عبارة « عنه »
 - عند الإضافة - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قبل وبعده ... عند الإضافة » -
 إلى فوق وتحت .

فإن جاز إثبات فوق لا - وفي نسخة « ولا » - فوق فوقه ، جاز إثبات قبل ،
 ليس قبله قبل محقق ، إلا خيال وهمي ، كما في الفوق .

وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن - وفي نسخة « أنه » - ليس
 وراء العالم لا خلاء ولا ملأ .

* * *

[٢٧] ؛ قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : حاصل
 هذا القول معاندتان :

إحدهما : أن توهم الماضي والمستقبل اللذين - وفي نسخة
 « الذين » - هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس إلى
 وهما ؛ إذ قد يمكننا أن نتخيل .

مستقبلاً - وفي نسخة « متقدماً » - صار ماضياً .

وماضياً كان قبل - وفي نسخة « قبل كان » وفي أخرى بدون كلمة « قبل » - مستقبلاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضى والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هي شئء تفعله النفس .

فإذا بطل - وفي نسخة « أبطل » - وجود الحركة ، بطل - وفي نسخة « يبطل » وفي أخرى « فباطل » - مفهوم هذه النسبة والمقايسة .

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .

وأن الزمان هو - وفي نسخة بدون عبارة « صحيح وأن الزمان هو » - شئء يفعلُه الذهن في الحركة .

لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان .

لأنه ليس يمتنع وجود الزمان ، إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة .

وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها الزمان ضرورة ؛ فإنه ليس ههنا إلا موجودان :

موجود يقبل الحركة .

وموجود ليس يقبل الحركة - وفي نسخة بدون عبارة « وموجود ليس يقبل الحركة » - .

وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه ، إلا لو - وفي نسخة « إلا أن » - أمكن أن ينقلب الضرورى ممكناً ،

فلو - وفي نسخة « فلا » - كانت الحركة غير ممكنة ، ثم وجدت - وفي نسخة « وجد » - لوجب أن تنقلب طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة - وفي نسخة « الطبيعة » - التي تقبل الحركة ، وذلك مستحيل .

وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هي في شئء ضرورة - وفي نسخة « ضرورته » وفي أخرى « ضرورى » - فإن - وفي نسخة « فلو » - كانت الحركة ممكنة ، قبل وجود العالم ، فالأشياء - وفي نسخة « بالأشياء » - القابلة - وفي نسخة « القائلة » وفي أخرى « القابلة لها » - هي في زمان ضرورة - وفي نسخة « الضرورة » - لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون ، لا في العدم ؛ لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً ، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً .

وذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .

ولا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل - وفي نسخة « من موضوع قبل » - وجود الحادث ، ويرتفع عند - وفي نسخة « عنه » - العدم ، كالحال في سائر الأضداد .

وذلك أن الحار إذا صار بارداً ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها ، من الحرارة إلى البرودة .

وأما العناد الثاني : وهو أقوى هذه العنادات ، فإنه سفسطائى خبيث . وحاصله : أن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الأولى ، التي لم يكن قبلها شئء متحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلاً ، ينتهى ضرورة :

إما إلى جسم آخر .
وإما إلى خلاء .

وذلك أن البعد - وفي نسخة « العبد هو » - شيء يتبع الجسم ،
كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه ،
وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم إلى
جسم آخر .

أو - وفي نسخة « و » - إلى شيء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء
مثلاً ، ويمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

وكذلك الحركة والزمان - وفي نسخة بدون عبارة « والزمان » -
هو شيء تابع لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » -

فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية .
وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء .

امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ لو وجد لها قبل - وفي نسخة بدون
عبارة « وجد لها قبل » - لوجدت قبل الحركة الأولى حركة
أخرى .

...

وهذه المعاندة هي ، كما قلنا ، خبيثة ، وهي من مواضع
الإبدال المخلطة ، إن كنت قرأت كتاب السفسة ، وذلك هو
- وفي نسخة « وذلك بنقل » - الحكم للحكم الذي لا وضع له ،
ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم

- وفي نسخة « وحكم الكل » - الذي له وضع - وفي نسخة بدون
عبارة « ولا يوجد ... له وضع - وكل ، وهو الجسم .

وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي - وفي نسخة « وفي » -
الوضع ، دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له .

وجعل - وفي نسخة « أو جعل » - فعل النفس في توهم الزيادة
على ما كان يفرض - وفي نسخة « يعرض » - بالفعل منهما ، من
باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن - وفي نسخة « بأن » - توهم الزيادة - وفي
نسخة بدون عبارة « على ما كان ... توهم الزيادة » - على العظم
الموجود بالفعل .

وإنه - وفي نسخة - « أو إنه » - يجب أن ينتهي إلى عظم
آخر ليس هوشينا - وفي نسخة « شيء » - موجوداً ، في جوهر
العظم ولا في حده .

وأما توهم القبليّة والبعدية في الحركة المحدثّة ، فشيء موجود في
جوهرها - وفي نسخة بزيادة « مأخوذ في حدها » - فإنه ليس
يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان ، أعني أن يفضل الزمان
على ابتدائها .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية
لزمان آخر - إذ كان حد الآن - وفي نسخة « حد إلا » وفي أخرى
« حداً لا » - أنه :

الشيء - وفي نسخة « للشيء » - الذي هو - وفي نسخة بدون
كلمة « هو » - نهاية للماضي ، ومبدأ للمستقبل .

لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

- وفي نسخة « الوسط » - ضرورة ، بين الماضي والمستقبل .

وتصور - وفي نسخة « وقصور » - حاضر ، ليس قبله ماض ، هو محال .

وليس كذلك الأمر في النقطة ؛ لأن النقطة - وفي نسخة بدون عبارة « النقطة » - نهاية الخط - وفي نسخة « لخط » - وتوجد معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن - وفي نسخة « لا يمكن » بدل « ساكن فيمكن » - ان تتوهم نقطة هي مبدأ لخط - وفي نسخة « الخط » - وليست نهاية لآخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا - وفي نسخة « إلا » - مع الزمان الماضي ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل .

وما - وفي نسخة « و » - لا - وفي نسخة بحذف كلمة « لا » - يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض . فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة .

وبرهان أن كل حركة محدثه قبلها - وفي نسخة « فلها » - زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً .

وليس يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « أن يكون » - في الآن الذي يصدق عليه أنه حادث معدوماً - وفي نسخة « عليه معدوماً » - .

فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم في آن آخر غير الآن الذي - وفي نسخة « الأول الذي » وفي أخرى « الآن » - يصدق عليه فيه أنه - وجد وبين - وفي نسخة « وفي » - كل آئين زمان - لأنه لا يلي آن آتياً ، كما لا تلي نقطة نقطة .

وقد - وفي نسخة « قد » - تبين ذلك في العلوم .

فإذن قبل الآن الذي حدثت - وفي نسخة « حدث » - فيه الحركة ، زمان ضرورة .

لأنه متى تصورنا آئين في الوجود - وفي نسخة « الموجود » - حدث بينهما زمان ولا بد .

ف [الفوق] لا يشبه [القبل] كما قيل في هذا القول .

ولا [الآن] يشبه [النقطة] .

ولا [الكم ذو الوضع] يشبه الذي لا وضع له .

فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ، أو حاضر - وفي نسخة بدون عبارة « أو حاضر » - ليس قبله ماض ، فهو .

يرفع الزمان والآن بوضعه آتياً بهذه الصفة .

ثم يضع زمانا - وفي نسخة « الزمان » - ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يبطل نفسه ؛ ولذلك - وفي نسخة « فلذلك » - ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، في كل حادث إلى الوهم ؛ لأن الذي يرفع القبلية يرفع الحادث .

والذي يرفع أن يكون للفوق - وفي نسخة « الفوق » - فوق - وفي نسخة « فوقا » - بعكس - وفي نسخة « يعكس » - هذا لأنه يرفع الفوق المطلق .

وإذا ارتفع الفوق المطلق - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » - ارتفع الأسفل المطلق .
وإذا ارتفع هذان - وفي نسخة « هذا » - ارتفع الثقل والخفيف .

وليس فعل الوهم ، في الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهي إلى جسم غيره ، باطلا ؛ بل هو واجب ؛ فإن المستقيم الأبعاد - وفي نسخة بدون عبارة « أنه يجب ... الأبعاد » - يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة - وفي نسخة بدون عبارة « وما يمكن فيه الزيادة » - فليس له حد بالطبع .

ولذلك وجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كرى محيط - وفي نسخة « محيط جسم كرى » - إذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك » - متى طلب الذهن - وفي نسخة « الوهم » - أن يتوهم في الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهي إلى شيء غيره - وفي نسخة « غير » - فقد توهم باطلا .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي .

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة ، على ما تتبع النهاية العظم ؛ لأن النهاية تتبع العظم - وفي نسخة بدون كلمة « العظم » - من

قبل أنها موجودة فيه ، كما - وفي نسخة « ثم » وفي أخرى « فإنه كما » - يوجد العرض في موضوعه - وفي نسخة « موضعه » - المتشخص - وفي نسخة « الشخص » - بشخصه - وفي نسخة « لشخصه » - والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه ، وكونه موجوداً في المكان الذي فيه موضوعه .

وليس الأمر كذلك في لزوم الزمان والحركة . بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد - وفي نسخة « العدة » - عن المعدود .

أعني أنه كما لا يتعين - وفي نسخة « يتغير » - العدد ، بتعين المعدود ، ولا يتكرر بتكرره ، كذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الأمر في الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك - وفي نسخة « ومتحركاً » - وموجوداً في كل مكان .

حتى لو توهمنا - وفي نسخة « تفهمنا » - قوماً حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض ، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون - وفي نسخة « لا يدركون » - الزمان . وإن - وفي نسخة « إن » وفي أخرى « فإن » - لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التي في العالم .

ولذلك ما يرى أرسطو - وفي نسخة « أرسطو طاليس » - أن وجود الحركات في الزمان هي - وفي نسخة « هو » - أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد .

وذلك أن - وفي نسخة « لأن » - العدد لا يتكرر بتكرر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات . ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وجود الموجودات المتحركة - وفي نسخة المتحركات - من جهة ما هي متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها ،

ولذلك يقول - وفي نسخة « قال » - : أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - في حد الزمان أنه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها .

وإذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل - وفي نسخة « قبل » - واجب إن كان معدوداً ، أن يكون قبله عدد - وفي نسخة بدون كلمة « عدد » - كذلك واجب ، إن كان ههنا - وفي نسخة « هنا » - حركة حادثة أن يكون قبلها زمان .

ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها ، أى حركة كانت ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة .

فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم .

* * *

[٢٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأنه - وفي نسخة « بل هو » - كرى ، وليس للكرة فوق ولا تحت - وفي نسخة « وتحت » -

بل إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - سميت جهة فوقاً - وفي نسخة « فوق » - من حيث إنها - وفي نسخة « إنه » - تلى رأسك .

والأخرى - وفي نسخة « والآخر » - تحتاً ، من حيث إنها تلى - وفي نسخة بدون عبارة « تحتاً من حيث إنها تلى » - رجلك - وفي نسخة « رجلك » - فهو اسم تجدد له - وفي نسخة « تحدده » - بالإضافة إليك .

والجهة التى هي - وفي نسخة « هو » - تحت بالإضافة إليك ، هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - فوق بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته - وفي نسخة « قدرت » - على الجانب الآخر من كرة الأرض ، واقفاً يحاذى أخصص قدمه ، أخصص قدمك .

بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هي بعينها - وفي نسخة « هو بعينه » - تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور - وفي نسخة « بالدورة » - وفى أخرى « فى الدور » -

وأما الأول لوجود العالم لا - وفي نسخة « فلا » - يتصور أن - وفي نسخة بدون عبارة « يتصور أن » - ينقلب آخرأ .

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر رقيق - وفي نسخة « دقيق » - واصطلحنا على أن نسمى الجهة التى تلى الرقيق - وفي نسخة « الدقيق » - فوقاً إلى حيث ينتهى ، والجانب الآخر تحتاً . لم يظهر بهذا - وفي نسخة « لهذا » - اختلاف - وفي نسخة « الاختلاف » - ذاتى فى أجزاء - وفي نسخة بدون كلمة « أجزاء » - العالم ، بل هي أسامى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها ، لانعكس - وفي نسخة « لا انعكس » - وفي نسخة « انعكس » - الاسم . والعالم لم - وفي نسخة « لا » - يتبدل . فالفوق - وفي نسخة « بالنون » - والتحت - وفي نسخة بزيادة « به » - نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

* * *

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده - وفي نسخة بدون عبارة « الاسم والعالم لم يتبدل . . . والنهاية الأولى لوجوده » - فوجود - وفي نسخة « هو موجود » - وفى أخرى بحذفها - ذاتى - وفي نسخة « ذاته » - وفى أخرى « ذاتى له » - وفى رابعة « ذاتى له » - لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرأ ، ولا - وفي نسخة « لا » - العدم المقدر عند - وفي نسخة « عنه » - فناء - وفي نسخة « إفناء » - العالم الذى هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقاً .

فطرفاً نهاية وجود العالم الذى - وفي نسخة «الدين» - أحدهما أول ، والثانى .
آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما - وفي نسخة «فيه» - بتبدل
الإضافة - وفي نسخة «الإضافات» وفي أخرى «المضاف» - إليهما - وفي
نسخة «إليه» وفي أخرى «البتة» - بخلاف - وفي نسخة بزيادة «الحال في»
- الفوق والتحت .

فإذا - وفي نسخة «فإذن» - أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ،
ولا - وفي نسخة «فلا» - يمكنكم - وفي نسخة «يمكننا» - أن تقولوا - وفي
نسخة «نقول» - ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .
وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] - قلت: هذا الكلام الذى - وفي نسخة بدون كلمة
«الذى» وفي أخرى «من» بدل «الذى» - هو جواب عن الفلاسفة
في نهاية السقوط^(١) .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان ؛
فلذلك - وفي نسخة «لذلك» - عرض - وفي نسخة «حصل» -
لهما التسلسل - وفي نسخة «التباس» - الوهمى - وفي نسخة
«وهمى» - .

وأما - وفي نسخة «أما» - التسلسل الذى فى القبل والبعد ،
فليس وهمياً ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلى .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشيء ، يمكن أن يتوهم - وفي
نسخة «يكون بتوهم» - سفلاً لذلك الشيء - وفي نسخة بدون
عبارة «لذلك الشيء» - والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً .

(١) بيان لموضع من مواضع المأخضة على الغزال .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو - وفي نسخة «هو» -
المسمى قبلاً ، يمكن أن يتوهم - وفي نسخة بدون عبارة «سفلاً
لذلك» قبلاً يمكن أن يتوهم - العدم الذى - وفي نسخة
«إنه العدم الذى» وفي أخرى بدون كلمة «الذى» - بعد الحادث
المسمى بعداً .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلاسفة يرون
أن ههنا .

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .
وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .
وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع .
وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى
التخيل انتهاء :

إما إلى خلاء .

أو ملاء .

فهذا الدليل إنما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :

أحدهما : أنهم يضعون .

فوقاً بإطلاق .

وأسفل - وفي نسخة «وأسفلاً» - بإطلاق .

ولا يضعون :

أولاً : بإطلاق .

ولا آخرأً بإطلاق - وفي نسخة «وآخر بإطلاق» - .

والثاني : أن لخصومهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة في تخيل أن للفوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخيل - وفي نسخة « التخيل » - من قبل أنه لم يشاهد عظماً إلا متصلاً بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً ، إلا له - وفي نسخة « وإلا وله » - قبل .

[٢٩] - ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ (الفوق) و (الأسفل) إلى الوراء ، والخارج ، فقال - وفي نسخة « قال » - مجيباً للفلاسفة :

قلنا : لا فرق ؛ فإنه - وفي نسخة « بأنه » - لا غرض ، في تعيين - وفي نسخة « تعين » - لفظ الفوق والتحت - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق ... والتحت » - بل نعدل إلى لفظ [الوراء] و [الخارج] ونقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله - وفي نسخة بدون عبارة « إلى قوله » - فهذا هو سبب الغلط - وفي نسخة بزيادة « والمقاومة ، وفي نسخة « والمعاندة ، حاصلة بهذه المعارضة » -

[٢٩] - فانكسر بهذه النقلة ما عانده الفلاسفة من - وفي نسخة « عن » - تشبيه النهاية في الزمان ، بالنهاية في العظم .

ونحن - وفي نسخة « وأما نحن » - فقد - وفي نسخة « قد » - بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع .

وبينا - وفي نسخة « وبين » - أنها معاندة سفسطائية ، فلا معنى لإعادة القول في ذلك .

[٣٠] - قال أبو حامد :

صيغة * ثانية

لهم

في إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادراً على أن - وفي نسخة « أن لا » - يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة - وفي نسخة « أو مائة » وفي أخرى « أما مائة » - سنة - وفي نسخة بدون كلمة « سنة » - وألف - وفي نسخة « أو ألف » - سنة ، أو ما - وفي نسخة « وما » - لا نهاية له - وفي نسخة بدون عبارة « أو ما لا نهاية له » -

وأن هذه - وفي نسخة « هذا » - التقديرات متفاوتة في المقدار ، والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر - وفي نسخة « ممتد مقدر » - بعضه أمد وأطول من البعض .

فلا بد - وفي نسخة « قلت : فلا بد » - من إثبات شيء من قبل وجود العالم - وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد من إثبات شيء من قبل وجود العالم » - إلى قوله : فإذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان - وفي نسخة بدون عبارة « متفاوتة وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان » -

(٣٠) - قلت : حاصل هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - القول ، أنه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً - وفي نسخة « امتداد » - مقدراً - وفي نسخة « مقدوراً » - لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له .

ونجد هذا المكيال والامتداد - وفي نسخة «الامتداد والمكيال» -
يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وبما -
وفي نسخة «وما» ، وفي أخرى «وربما» وفي رابعة «ربما» -
يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . نقول :
إن الحركة الواحدة أطول من الثانية .

وإذا كان ذلك كذلك .

وكان العالم له امتداد ما ، عندكم من أوله إلى الآن ، فلنفرض
مثلاً أن ذلك هو ألف سنة .

ولأن - وفي نسخة «لأن» - الله تعالى هو - وفي نسخة بدون
كلمة «هو» - قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا - وفي نسخة
بدون كلمة «هذا» - العالم ، علماً آخر ، يكون الامتداد الذي
يقدره ، أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار
محدود .

وكذلك - وفي نسخة «وكل ذلك» - يمكن أن يخلق قبل
هذا الثاني ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العوالم ، يجب أن يتقدم وجوده امتداد
يمكن - وفي نسخة بزيادة «فيه» - أن يقدر به - وفي نسخة «فيه» -
وجوده - وفي نسخة «مقدار وجوده» وفي أخرى «وجود» - .

وإذا كان هذا الإمكان في العوالم يمر إلى غير نهاية - وفي
نسخة «النهاية» - أى يمكن أن يكون قبل العالم عالم .

وقبل ذلك العالم عالم - وفي نسخة بزيادة «آخر» - ويمر
الأمر إلى غير النهاية .

فهنا امتداد مقدم على جميع هذه - وفي نسخة بدون
كلمة «هذه» - العوالم .

وهذا - وفي نسخة «فهذا» - الامتداد - وفي نسخة بدون عبارة
«مقدم على جميع هذه العوالم ، وهذا الامتداد» - المقدر لجميعها
ليس يمكن أن يكون عدماً - وفي نسخة «قدماً» وفي أخرى «قدراً» - فإن
العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ؛ فإن مقدر - وفي
نسخة «مقدار» - الكم ؛ وفي نسخة «هو الكم» - ضرورة ، كم .
فهذا الكم المقدر هو الذى نسميه الزمان .

وهو يظهر - وفي نسخة «ويظهر» - أنه متقدم - وفي نسخة
«يتقدم» - بالوجود على كل شىء يوهم حادثاً ، كما أن الكيل
ينبغي أن يكون متقدماً على المكيل فى الوجود .

وكما - وفي نسخة «فكما» - أنه لو كان هذا الامتداد ،
الذى هو الزمان ، حادثاً بحدوث حركة أولى - وفي نسخة «أول» -
لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقدر له ، وفيه كان يحدث ،
وهو كالكيل - وفي نسخة «كالكيل» - لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده ، امتداد ؛
- وفي نسخة «امتداده» - يقدره .

فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ؛ لأنه لو كان حادثاً ،
لكان له امتداد يقدره ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو
الذى يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التى يخرج عليها هذا القول ، وهى
طريقة ابن سينا فى إثبات الزمان . لكن فى تفهيمها - وفي نسخة
«تفهمها» - عسر من قبل :

أنه مع كل ممكن امتداد واحد :

ومع - وفي نسخة « مع » - كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع ^(١) ، إلا إذا سلم أن الإمكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم .

أعني أنه كما أن هذا الممكن الذي في العالم ، من شأنه أن يلحقه الزمان ، كذلك الممكن الذي في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - قبل العالم .

فهذا بين - وفي نسخة « يبين » - في الممكن الذي في العالم ؛ ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

[٣١] - قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله - وفي نسخة « كل هذا » - من عمل الوهم - وفي نسخة « الأوهام » . -

وأقرب طريق في دفعه - وفي نسخة « دفع » - المقابلة للزمان بالمكان - وفي نسخة « هو بالمكان » -

فإننا نقول : هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع ؟

فإن قالوا - وفي نسخة « قلنا » - : لا ؛ فهو تعجيز .

وإن قالوا : نعم ؛ فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتق الأمر إلى غير نهاية . فنقول - وفي نسخة « ونقول » - : في هذا إثبات بُعد وراء العالم ، له مقدار وكمية - وفي نسخة « مقدار كمية » ؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة « وثلاثة » - يشغل مكاناً أكبر مما كان - وفي نسخة « ما كان يشغل ما » وفي أخرى « يشغل مكاناً أكبر من مكان » وفي رابعة « يشغل أكبر مما كان » وفي خامسة « ما كان يشغل ما » - يشغل - وفي نسخة « يشغله » - . الآخر - وفي نسخة « الأكبر » - بذراعين أو ثلاثة - وفي نسخة « وثلاثة » وفي أخرى بحذف العبارة -

فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى - وفي نسخة « فتستدعى » - ذا كم - وفي نسخة « ذا كمية » - وهو الجسم ، أو الخلاء .

فوراء العالم ، خلاء ، أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟

* * *

وكذلك ، هل كان الله قادر على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها - وفي نسخة « خلقه » - بذراع ، أو - وفي نسخة « ثم » - بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما - وفي نسخة « منهما » - ينتق من الملاء ، ويتبقى ، والشغل للأحياز ؟ إذ الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين ، أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقدراً - وفي نسخة « مقداراً » -

والخلاء ليس بشيء .

فكيف يكون مقدراً - وفي نسخة « مقداراً » - ؟

وجوابنا في تخيل - وفي نسخة « تخييل » - الوهم تقدير الإمكانيات الزمانية ، قبل وجود العالم ، كجوابكم - وفي نسخة « كجوابهم » - في تخيل - وفي نسخة « تخييل » - الوهم تقدير الإمكانيات المكانية - وفي نسخة بدون عبارة « قبل وجود العالم . . . المكانية » - وراء وجود العالم . ولا فرق - وفي نسخة « ولا فوق » -

* * *

[٣١] - قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد - وفي نسخة « تزايد » - مقدار جسم العالم إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه ، يتقدمه - وفي نسخة « فتقدمه » - إمكانيات كمية لا لنهايتها لها .

وإذا جاز هذا في إمكان - وفي نسخة « إمكانيات » - العظم ،

جاز في إمكان الزمان ، فيوجد زمان - وفي نسخة « الزمان » - متناه من طرفه ؛ وفي نسخة « طرف » ، وفي أخرى « طرفيه » - وإن كان قبله إمكانات أزمنة - وفي نسخة « زمنية » - لا نهاية لها .

والجواب : عن هذا ، أن توهم كون العالم أكبر ، أو أصغر - وفي نسخة « أصغر أو أكبر » - ليس بصحيح ، بل - وفي نسخة « قيل » - هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً ، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هناك - وفي نسخة « العالم شيئاً له » - إلا طبيعتان :

طبيعة الضروري .

والممتنع - وفي نسخة « الممتنع » وفي أخرى « وطبيعة الممتنع » - وهو بين ؛ إذ - وفي نسخة « إن » بدل « إذ » - حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث - وفي نسخة « الثلاثة » - لم تزل ولا تزال - وفي نسخة « الثلاث حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة التي هي :

الممكن .

والضروري .

والممتنع .

كحكم العقل على الضروري ، والممتنع فقط ، ولا يزال - كحكمه على وجود الضروري والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون - وفي نسخة

« لا يعتقدون » - أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ، ولا أكبر .

ولو جاز أن يكون عظم - وفي نسخة « عظيم » - أكبر من عظم - وفي نسخة « عظيم » - ويمر ذلك إلى غير النهاية - وفي نسخة « نهاية » - لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ،

ولو جاز يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرح به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - - أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - .

أعني أن - وفي نسخة « بأن » - التريد في العظم إلى غير نهاية مستحيل - وفي نسخة « محال » - .

وأما على رأى من يجوز ذلك لمكان - وفي نسخة « لإمكان » - ما يلحقه من عجز الخالق ؛ فإنه يصح له هذا العناد ؛ لأن الإمكان ههنا يكون عقلياً ، كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ، ويقول : إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان .

وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه .

وإما خلاء .

وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة ، فن يبطل

وجود الخلاء ، ويقول بتناهي الجسم ليس - وفي نسخة « وليس » -
يقدر أن يضع العالم محدثاً .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - من أنكر من متأخري
الأشعرية وجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ،
ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنى بمذاهب هؤلاء - وفي نسخة
بدون كلمة « هؤلاء » - القوم .

ولو - وفي نسخة « ولا » - كان فعل هذا الامتداد المقدر
للحركة ، الذي هو كالكيل - وفي نسخة « كل لكيل » - للحركة ،
هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما
هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ،
غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغي أن
يكون هذا الفعل للذهن ، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل
- وفي نسخة « الفعل » - لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال .

[٣٢] - قال أبو حامد :

فإن قيل - وفي نسخة بدون هذه العبارة - ونحن - وفي نسخة « نحن » -
نقول - وفي نسخة « لا نقول » - إن ما ليس بممكن - وفي نسخة « ما لا يمكن » -
فغير - وفي نسخة « لغير » وفي أخرى « فهو » - مقدور .

وكون العالم أكبر - وفي نسخة « لا أكبر » وفي أخرى « ولا أكبر » - مما
هو عليه ، وأصغر - وفي نسخة « أو أصغر » وفي أخرى « ولا أصغر » وفي رابعة
بزيادة « منه » - ليس بممكن - وفي نسخة « يمكن » - فلا يكون مقدوراً .

[٣٢] - قلت : هذا جواب لما شنت به الأشعرية من أن
وضع العالم يمكن الباري أن يصيره - وفي نسخة « يصير » - أكبر ،
ولا ؛ وفي نسخة « أو » - أصغر ، هو تعجيز للباري سبحانه ؛
لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .

[٣٣] - ثم قال أبو حامد رادا - وفي نسخة « ردّاً » - عليهم :

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة العقل ؛ فإن العقل في تقدير العالم ، أكبر وأصغر
مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقدير - وفي نسخة « كتقديره » - الجمع بين
السواد والبياض .

والوجود والعدم .

والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات

وليه ترجع المحالات كلها ^(١) .

فهو تحكم بارد - وفي نسخة بدون كلمة « بارد » - فاسد .

[٣٣] - قلت : القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل
الذي هو في بادئ الرأي .

وأما عند العقل الحقيقي ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول
بإمكان هذا ، أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق في قوله :

(١) الأساس في الحكم على شيء بالاستحالة أن يكون متأدياً إلى الجمع بين النفي والإثبات .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمع بين السواد والبياض ،
لأن هذا معروف بنفسه استحالاته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر - وفي
نسخة « أكبر أو أصغر » - مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه .
والمحالات ، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها ،
فهى ترجع - وفي نسخة بدون عبارة « إلى المحالات المعروفة
بأنفسها فهى ترجع » - بنحوين :

أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثانى : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ،
محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض - وفي نسخة « أن فرض أن » - العالم
يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجه
ملاء ، أو خلاء .

ووضع خارجه ملاء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من
المحالات .

أما الخلاء فوجود بُعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :

إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً - وفي نسخة « وإما مستدير » -

فإن كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -

وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر .

وقد تبرهن - وفي نسخة « برهن » - أن وجود عالم آخر ، مع

هذا العالم ، محال ، فى العلم - وفي نسخة « العالم » - الطبيعى .
وأقل ما يلزم عنه الخلاء ؛ لأن - وفي نسخة « أن » - كل
عالم ، لا بد له .

من أسطقات أربعة .

وجسم مستدير يدور حولها .

فمن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده فى
المواضع (١) التى - وفي نسخة بدون كلمة « التى » - وجب
ذكرها .

وذلك بعد الشروط (١) التى يجب أن يتقدم - وفي نسخة
« تقدم » - وجودها فى الناظر نظراً برهانياً .

[٣٤] - ثم ذكر - وفي نسخة « أبو حامد » - الوجه الثانى ، فقال :

إنه إن - وفي نسخة « وإن » - وفى أخرى « إنه إذا » - كان العالم على ما هو
عليه لا يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « لا يمكن أن يكون » - أكبر
منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا ممكن ، والواجب مستغن
- وفي نسخة « يستغنى » - عن علة .

فقولوا - وفي نسخة « فقالوا » - بما قاله الدهريون من نفي الصانع - وفي نسخة
« الزمان » - ونفى سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

(١) فى هذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد يشترط
فيمن يسلك مسالك البراهين أن تتوافر فيه مؤهلات خاصة .

[٣٤] - قلت : الجواب عن هذا .

أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :

وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :

واجب الوجود بذاته ؛ وفي نسخة « لذاته » - .

وواجب الوجود بغيره .

والجواب : في - وفي نسخة « عن » - هذا عندي أقرب .

وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول ، أن لا يكون لها فاعل ولا صانع .

مثال ذلك : أن الآلة التي ينشر بها الخشب ، هي آلة مقدرة في الكمية ، والكيفية ، والمادة .

أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد .

ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار .

ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق .

وليس أحداً يقول : إن المنشار هو واجب الوجود .

فانظر ما أحسن - وفي نسخة « أحسن » - هذه المغالطة .

ولو - وفي نسخة « ولا » - ارتفعت - وفي نسخة « ارتفعت » -

الضرورة - وفي نسخة « الضروريات » - عن كميات الأشياء

المصنوعة وكيفياتها ، وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات

مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .

وكل موثر في الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل - وفي نسخة « للخلق » وفي أخرى

« للفعّل » - والحكمة .

[٣٥] - قال أبو حامد :

الثالث - وفي نسخة « والثالث » - هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلاته بمثله - وفي نسخة بدون عبارة « بمثله » -

ونقول - وفي نسخة « فنقول » - : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان .

فإن قلتم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة - وفي نسخة « من القدرة إلى العجز » -

قلنا - وفي نسخة « قلت » - : لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - لأن الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقلوداً .

وامتناع - وفي نسخة « فامتناع » - حصول ما ليس بممكن ، لا يدل على العجز .

وإن قلتم : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - كيف كان ممتنعاً ، فصار ممكناً ؟

قلنا : ولم يستحيل - وفي نسخة « يستحل » - أن يكون ممتنعاً في حال ، ممكناً في حال ؟

فإن قلتم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار - وفي نسخة « مقداراً » - وفي أخرى « مقدراً » - ممكناً - وفي نسخة بزيادة « كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لامعه ، أمكن اتصافه بالآخر » - وأكبر - وفي نسخة « أو أكبر » - منه أو أصغر - وفي نسخة « أو أصغر منه » - بمقدار ظفر - وفي نسخة « صغير » بدل « ظفر » - وفي أخرى « يظهر » - ممتنعاً ؟

فإن لم يستحل هذا - وفي نسخة « ذلك » - فهذا لا يستحيل - وفي نسخة « لم يستحل هذا » وفي أخرى « لم يستحل ذلك » وفي رابعة بدون هذه العبارة -

فهذه - وفي نسخة « فهذا » - طريقة المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقدر - وفي نسخة « تقدير » -
الإمكانات لا معنى لها - وفي نسخة « له » -

وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو - وفي نسخة
« لا » - أراد - وفي نسخة « أراد » -

وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه
بتليسه - وفي نسخة « بتسليمه » وفي أخرى بحذفها - أشياء أخر - وفي نسخة
« شيئاً آخر » -

* * *

[٣٥] - قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة :

هذه المسألة عندنا مستحيلة .

أعني قول القائل : إن العالم يمكن - وفي نسخة « لا يمكن » -
أن يكون أكبر ، أو أصغر .

وذلك أن هذا السؤال ، إنما يتصور على مذهب من يرى
أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل . أعني وجود الشيء
الممكن .

بل نقول : إن الإمكان وقع - وفي نسخة بدون كلمة « وقع » -
مع - وفي نسخة « موقع » - الفعل ، على ما هو عليه من غير
زيادة ولا نقصان .

قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - إلا أن جحد تقدم
الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات - وفي نسخة
« للضرورات » وفي أخرى « للضرورة » وفي رابعة « للضروري » -
فإن - وفي نسخة « بأن » - الممكن يقابله الممتنع من - وفي
نسخة « عن » - غير وسط بينهما .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده - وفي نسخة « الوجود » -
فهو ممتنع ضرورة .

والممتنع إنزاله موجوداً ، كذب محال .

وأما إنزال الممكن موجوداً ، فهو كذب ممكن - وفي نسخة
« يمكن » - لا - وفي نسخة بحذف عبارة « إنزاله موجوداً » ...
ممكن لا » - كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكان مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكان
والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد .

فهؤلاء يلزمهم أن لا - وفي نسخة « يلزمهم لا » - يوجد
إمكان لا - وفي نسخة « إلا » - مع الفعل ، ولا قبله .

والإلزام - وفي نسخة « واللازم » - الصحيح للأشعرية في
هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - القول ، ليس هو أن
يتنقل - وفي نسخة « ينقل » - القديم ، من العجز إلى القدرة - وفي
نسخة « قدرة » - ؛ لأنه لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يسمى
عاجزاً ، من لم يقدر على فعل الممتنع .

وإنما الإلزام - وفي نسخة اللازم » - الصحيح أن يكون الشيء
انتقل من طبيعة الامتناع ، إلى طبيعة الوجود .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - مثل :

انقلاب الضروري ممكناً .

وإنزال شيء ما ممتنعاً في وقت . ممكناً في وقت ، لا يخرج
عن - وفي نسخة « من » - طبيعة الممكن ؛ فإن هذه - وفي نسخة
« هذا » - حال كل - وفي نسخة « كل حال » - ممكن .

مثال ذلك : أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه .

فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ، ممتنع في وقت ، ممكن في وقت آخر ، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق ، لا من طبيعة - وفي نسخة « لا طبيعة » - الممتنع .

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً ، قبل حدوثه دهرًا لا نهاية له ، أن يكون إذا حدث ، انقلبت - وفي نسخة « انتقلت » - طبيعته من الإستحالة إلى الإمكان .

وهذه ؛ وفي نسخة « وهو » - مسألة - وفي نسخة « المسألة » - غير التي كان الكلام فيها . وقد قلنا : - وفي نسخة « قلت » - إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين .

[٣٦] - وأما قوله :

والتحقيق في الجواب أن ما ذكره - وفي نسخة « ذكرناه » - من تقدر - وفي نسخة « يعذر » وفي أخرى « تقدير » - الإمكانيات ، لا معنى له - وفي نسخة « لها » - وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبدًا ، لو - وفي نسخة « لا » - أراد - وفي نسخة « أراد » -

وليس في - وفي نسخة « وفي » - هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتليسه - وفي نسخة « إليه بتسليمه » وفي أخرى « بتليسه إليه » وفي رابعه « إليه » فقط - « أشياء آخر - وفي نسخة - شيئًا آخر » -

[٣٦] - فإنه إن كان ليس في هذا الوضع - وفي نسخة « الموضع » - ما يوجب سرمدية الزمان ، كما قال - وفي نسخة « قاله » - ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمدياً ، وكذلك الزمان .

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل ، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة - وفي نسخة « مقارنة اقناع » - فعله على الدوام لوجوده .

بل لعل مقابل هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - هو الذي يدل على الامتناع ، وهو أنه - وفي نسخة « وهذا » - لا يكون قادراً في وقت ، ويكون قادراً في وقت آخر .

ولا - وفي نسخة « و » - يقال فيه : إنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلي قديم .

فعادت المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قديماً ، أو محدثاً ؟
أو لا يجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون قديماً .
أو لا يجوز أن يكون محدثاً - وفي نسخة بدون كلمة « محدثاً » - .

أو يجوز - وفي نسخة « أو يكون يجوز » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « محدث » - ولا يجوز أن يكون قديماً - وفي نسخة بدون عبارة « أولاً يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قديماً » -

وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلاً أولاً ؟ - وفي نسخة بزيادة « لفاعل أول » - أولاً ؛ وفي نسخة « ولا » - أول - وفي نسخة بدون كلمة « أول » وفي أخرى « أو لا أول له » - .

فإن لم يكن في العقل - وفي نسخة « للعقل » - إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فليرجع إلى السماع . ولا تُعَدَّ هذه المسألة من العقليات .

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل - وفي نسخة « فعل » - الأفضل - وفي نسخة « أفضل » - وفعل الأدنى ؛ لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيًا محدوداً ، كفعل المحدث ؟

مع أن الفعل - وفي نسخة « فعل » - المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - من الفاعل القديم ، الغير المحدود - وفي نسخة « محدود » - الوجود - وفي نسخة « الموجود » - والفعل .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - كله كما ترى ، لا يخفى على من له أدنى بصر - وفي نسخة « بصيرة » - بالمعقولات .

فكيف يمتنع على القديم - وفي نسخة « الفعل القديم » - أن يكون قبل الفعل الصادر عنه - وفي نسخة « منه » - الآن ، فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل ، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - كما يستمر وجوده ، أعنى الفاعل إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يترأخى فعله عن وجوده ، إلا أن يكون ينقصه - وفي نسخة « نقصه » وفي أخرى « لا ينقص » - من وجوده شيء .

أعنى أن لا يكون على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - وجوده الكامل .

أو يكون من ذوى الاختيار .

فيتراخى - وفي نسخة « فلا يترأخى » - فعله عن وجوده ، وعن - وفي نسخة « عن » - اختياره .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما ، مضطر - وفي نسخة « فاضطر » - وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله .

الدليل الثالث

على قدم العالم

[٣٧] - قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ، ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، لم يزل العالم ممكناً وجوده ؛ إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع - وفي نسخة بزيادة « به » - وفي أخرى « فيه » - الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ،

فإن معنى قولنا إنه - وفي نسخة بزيادة « ممكن أبداً أنه » - ممكن وجوده ، - وفي نسخة بزيادة « أبداً » - أنه - وفي نسخة « أى » وفي أخرى « أى أنه » - وفي رابعة « وأنه » - ليس محالاً - وفي نسخة « وجوده » -

فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً .

وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجوده أبداً .

وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده - وفي نسخة بدون عبارة « وجوده » - أبداً بطل قولنا : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا : - وفي نسخة « قولنا أن » - الإمكان لم يزل - وفي نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » - صح قولنا : إن الإمكان له أول .

وإذا صح أن له أولاً - وفي نسخة « أول » - كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم - وفي نسخة « فيه » - ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً .

[٣٧] ؛ قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد - وفي نسخة « وجد » - ممكناً إمكاناً لم يزل ؛ فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً ؛ لأن ما لم يزل ممكناً ، إن - وفي نسخة - بدون كلمة « إن » ؛ وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن إنزاله محال .

وما كان ممكناً أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزلياً ؛ لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية - وفي نسخة « أزلية » - لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يمكن فيه أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً .

ولذلك ما يقول - وفي نسخة « يقوم » - الحكيم :
إن الإمكان فى الأمور الأولية ، هو ضرورى .

[٣٨] - قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه .

وإذا قدر موجوداً أبداً ، لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان ، بل على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - خلافه .

وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو - وفي نسخة « و » - فى أخرى « إذ » - خلق جسم فوق العالم ممكن . وكذا آخر فوق ذلك الآخر - وفي نسخة بدون كلمة « الآخر » - وهكذا - وفي نسخة « هكذا » - إلى غير نهاية .

ولا - وفي نسخة « فلا » - نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملاء - وفي نسخة « فوجوده » - مطلق لا نهاية له غير ممكن .

وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال إن - وفي نسخة بدون عبارة « يقال إن » - الممكن جسم متناه السطح - وفي نسخة « يعنى السطح » - ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر .

وأصل - وفي نسخة « فأما » - فى أخرى « وأما » - كونه حادثاً متعين - وفي نسخة « متعيناً » - فى أخرى « متغير » - فإنه الممكن لا غير .

[٣٨] - قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً .

وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم - وفي نسخة بدون عبارة « للعالم » - غير متناهية بالعدد ، كما وضع أبو حامد فى الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم - وفي نسخة بدون كلمة « عالم » - وقبل العالم الثانى عالم ثالث ، ويمر ذلك - وفي نسخة بزيادة « الأمر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - كالحال فى أشخاص الناس ، وبخاصة - وفي نسخة « وبخاصة » - إذا وضع فساد المتقدم شرطاً فى وجود المتأخر .

مثال - وفي نسخة « ومثال » - ذلك أنه إن كان الله سبحانه

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر آخر ، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

ولاً لزم - وفي نسخة « والإلزام » - أن يوصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حججهم - وفي نسخة « بحججهم » وفي أخرى « حججهم » - التي يحتاجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً - وفي نسخة « محال » -

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر - وفي نسخة « فظهر » - أنه محال ؛ لأنه يلزم أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدوره - وفي نسخة « ضرورة » بدل « صدوره » - عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك - وفي نسخة « محرك » - أزلى ، وحركة - وفي نسخة « وحركته » - أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم .

فبالاضطرار - وفي نسخة « فباضطرار » - :

إما - وفي نسخة « ما » وفي أخرى « لما » - أن ينتهي الأمر

إلى عالم أزلى بالشخص - وفي نسخة « بالأشخاص » - أو يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً .

[٣٩] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الدليل الرابع *

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة - وفي نسخة « فبالمادة » - التي فيه - وفي نسخة بدون عبارة « التي فيه » وفي أخرى بدون كلمة « التي » - تسبقه ؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات ، على المواد - وفي نسخة بدون عبارة « والكيفيات » ، على المواد - إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال - وفي نسخة « محال » - [٣٩] - قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه .

وأن - وفي نسخة « فإن » - الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشيء الممكن .

وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل ^(١) .

وذلك أن قولنا في زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

* وفي نسخة « دليل رابع » وفي أخرى « دليل رابع لم » .

(١) هذا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ، فإنه يشقّه إلى إمكان بالنسبة للقابل ، وإمكان بالنسبة للفاعل لم يسبق أن نبه الغزالي إلى مثله .

غير قولنا في المفعول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط في إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان الفاعل - وفي نسخة بزيادة « الذى » - لا يمكن أن يفعل - وفي نسخة « يكون » - ممتنعاً .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - لم يمكن - وفي نسخة « يكن » - أن يكون الإمكان - وفي نسخة « إمكان » - المتقدم على الحادث فى - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - غير موضوع أصلاً .

ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان .

فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن .

وهو المادة .

والمادة ، لا تتكون بما هى مادة ، - لأنها كانت - وفي

نسخة بدون كلمة « كانت » . وفي أخرى « لو تكونت » - تحتاج إلى مادة . ويمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

بل إن كانت مادة متكونة ، فمن جهة ما هى مركبة من مادة وصورة .

وكل متكون - فانما يتكون من شيء ما - وفي نسخة « شيء آخر » - :

فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - على

استقامة فى مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متحركاً أزلياً ؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزلياً - وفي نسخة « أزلاً » - ودوراً - وفي نسخة « ودورياً » - .

فإن كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذى - وفي نسخة « التى » - فى الكائنات الفاسدات الأزلية - وفي نسخة « والأزلية » - .

وذلك أنه - وفي نسخة « وبذلك » - يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره .

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما - وفي نسخة بزيادة « هو » - بالقوة إلى الفعل .

ولذلك فليس - وفي نسخة « ليس » - يمكن أن يكون عدم الشيء .

هو الذى يتحول وجوداً .

ولا هو الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى نقول فيه : إنه يتكون .

فبقى أن - وفي نسخة « أن لا » - يكون ههنا شيء حامل - وفي نسخة « حاصل » - للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها .

[٤٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان^(١) الذي ذكره يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده .

فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنًا .

وإن امتنع ، سميناه مستحيلًا .

وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل — وفي نسخة « تحصل » — وصفيًا له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئًا موجوداً يضاف إليه ، ويقال — وفي نسخة « يقال » — : إنه إمكانه — وفي نسخة « إمكان له » — لا استدعى — وفي نسخة « لا يستدعى » — الامتناع شيئًا موجوداً ، يقال : إنه امتناعه — وفي نسخة « امتناع له » —

وليس للممتنع وجود في ذاته ، ولا مادة — وفي نسخة « ولا المادة » — يطرأ عليها — وفي نسخة « عليه » — المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة — وفي نسخة « مادة » —

[٤٠] — قلت : أما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة — وفي نسخة بزيادة « فيه » — فذلك بين ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس ؛ إذ — وفي نسخة « إذا » — كان الصادق^(٢) كما قيل في حده :

إنه الذي يوجد في النفس على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — ما هو عليه خارج النفس .

فلا بد في قولنا في الشيء : إنه ممكن ، أن يستدعى هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان .

وأما الاستدلال على أنه لا يستدعى — وفي نسخة بدون عبارة هذا الفهم . . . لا يستدعى » — معقول — وفي نسخة بدون كلمة « معقول » — الإمكان موجوداً يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجوداً يستند إليه ، فقول سفسطائي .

وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعاً ، مثل ما يستدعى الإمكان ، وذلك ؛ لأن الممتنع هو مقابل الممكن .

والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً ؛ فإن الامتناع — وفي نسخة بزيادة « الذي » — هو سلب الإمكان . فإن كان — وفي نسخة بدون كلمة « كان » — الإمكان يستدعى موضوعاً ؛ فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً .

مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ،

فإن — وفي نسخة « بأن » — وجود الأبعاد — وفي نسخة « أبعاد » — مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها — وفي نسخة وداخلها » — .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد .

ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، ومعنى — وفي نسخة « معنى » — وفي أخرى « ومضى » — ذلك في الوجود .

وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة^(١) التي أتى بها ههنا .

(١) تفسير الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر الفزالي .

(٢) معنى الصادق .

(١) ابن رشد يتهم الفزالي بأنه يغالط .

[٤١] - قال أبو حامد :

والثاني^(١) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطريان عليه ، حتى يقال : معناه : أن هذا الجسم يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » - أن يسود ، وأن يبيض .

فإذن ليس البياض في نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « نفسه » - ممكناً ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم ، والإمكان مضاف إليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد - وفي نسخة بزيادة « والبياض » - في ذاته ؟
أهو ممكن ؟

أو واجب ؟

أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بأنه ممكن .

فدل أن العقل في القضية - وفي نسخة « والقضية » - بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة - وفي نسخة « موجود » - يضاف - وفي نسخة - « نضيف » - إليها - وفي نسخة « إليه » - الإمكان .

[٤١] قلت : هذه مغالطة ؛ فإن الممكن : يقال :

على القابل .

وعلى المقبول .

والذى يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع .

والذى يقال على المقبول .

يقابله الضروري .

والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل - وفي نسخة « إلى الفعل من الإمكان » - من جهة ما يخرج إلى الفعل ؛ لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان .

وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالقوة .

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود - وفي نسخة « الموجود » - بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن^(١) ؛ فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد وألا يوجد .

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من - وفي نسخة بحذف كلمة « من » - جهة ما هو موجود بالفعل .

وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولهذا قالت المعتزلة^(٢) :

إن المعدوم هو ذات ما .

أعنى المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه ؛ فإن العدم ذات ما .

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد ، انظر تفسيره من وجهة نظر الغزالي فيما سبق ص ١٨٨

(٢) هل معنى ذلك أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة في تفسير معنى الممكن ؟

(١) من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الغزالي على أن الإمكان لا يستدعى شيئاً موجوداً وقد ذكر الدليل الأول فيما سبق ص ١٨٨ .

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يخلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده .

وإذا ارتفع وجوده ، خلفه عدمه .

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً .

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ؛ فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير .

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك - وفي نسخة « بالتكون » - لأن - وفي نسخة بدون عبارة « لأن » - الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون - وفي نسخة بزيادة « الموجود لا يتكون ، ولا يقبل الحصول » - والتغير والإمكان .

فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون ، والتغير - وفي نسخة بدون عبارة « الإمكان فلا بد ... والتغير » - والانتقال - وفي نسخة « والانتقال » - من العدم إلى الوجود ، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، إلا أنه في التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل » - وهو فى الجوهر بالقوة .

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - الذى بالفعل - وفي

نسخة « الذى يمكن » - أعنى الذى منه الكون - وفي نسخة بزيادة « وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة » - من جهة ما هو بالفعل - لأن ذلك أيضاً يذهب .

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون .

فإذن ههنا موضوع ضرورة ، هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتغير ، والتكون - وفي نسخة « للتكون والتغير » - وهو الذى يقال فيه : إنه تكون وتغير ، وانتقل من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - العدم إلى الوجود .

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل ، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود ،

وذلك أن التكون هو من معدوم ، لا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - موجود .

فهذه الطبيعة اتفق ^(١) الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها .

إلا أن الفلاسفة ترى - وفي نسخة بدون كلمة « ترى » وفي أخرى « الفلاسفة قالوا » - إنها لا تتعزى من الصورة - وفي نسخة « الصور » - الموجودة بالفعل ، أعنى لا تتعزى من الوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى بحذف عبارة « بالفعل أعنى لا تتعزى من الوجود » - وإنما تنتقل من وجود إلى وجود .

كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم .

(١) اتفاق الفلاسفة والمعتزلة فى أن الوجود لا يطرأ على شيء كان عدماً صرفاً .

وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين .

وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها - وفي نسخة بدون عبارة « بذاتها » - ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها - وفي نسخة « فيها » - كون .

فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى ، وهي علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعري من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد .

* * *

[٤٢] - قال أبو حامد :

والثالث (١) : أن نفوس - وفي نسخة « نفر من » - الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليس بجسم ومادة ، ولا منطبع - وفي نسخة « منطبعة » وفي أخرى « تنطبع » - في مادة .

وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون - وفي نسخة « والمحققون » - منهم .

ولها إمكان قبل حدوثها .

وليس لها ذات ولا مادة .

فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع

إلى قدرة القادر .

وإلى الفاعل .

فلما ماذا - وفي نسخة « فلما ما » وفي أخرى « قال فإذا » وفي رابعة « قال

فلماذا » - يرجع ؟

فينقلب عليهم - وفي نسخة « عليها » - هذا الإشكال - وفي نسخة

« الإمكان » - .

[٤٢] - قلت : لا أعلم (١) أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا .

وإنما الجميع على - وفي نسخة « وإنما الجميع على » - أن حدوثها هو إضافي ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة - وفي نسخة « المقابلة » - لذلك الاتصال ، كإمكانات التي في المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها .

وهذا الإمكان عندهم ، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون .

أن البرهان أدى إليه .

وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة - وفي نسخة بدون كلمة « طبيعة » - الهيولى .

ولا يقف على مذاهبهم - وفي نسخة « مذاهبهم » - في هذه الأشياء إلا من نظر - وفي نسخة « نطق » - في كتبهم على - وفي نسخة « مع » - الشروط التي وضعوها - وفي نسخة « وصفوها » - مع فطرة فائقة ، ومعلم عارف (٢)

فتعرض أبي - وفي نسخة « أبو » حامد إلى مثل هذه الأشياء على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - هذا النحو من التعرض ، لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين .

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقها ههنا على غير حقائقها - وفي نسخة « حقيقتها » - وذلك من فعل الأشرار - وفي نسخة « الشرار » وفي أخرى « النشواك » - .

(١) يختلف ابن رشد والغزالي في نسبة بعض الأفكار إلى الفلاسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطالع على كتب الفلاسفة .

(١) أي من الأدلة الثلاثة التي يستدل بها الغزالي على أن الإمكان لا يستدعي شيئاً موجوداً انظر

وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض إلى القول فيما لم يحط - وفي نسخة « يحيط » - به علما . وذلك من فعل الجاهل^(١) .

والرجل يجلب عندنا عن هذين الوصفين - وفي نسخة « هذين الشئيين الوصفيين » - .

ولكن لا بد للجواد من كبوة .

فكبوة - وفي نسخة « وكبوة » - أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب - وفي نسخة « هذه الكتب » - ولعله اضطر^(٢) - وفي نسخة « طرأ » - إلى ذلك من أجل زمانه ، ومكانه .

[٤٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : ردّ الإمكان إلى قضاء العقل - وفي نسخة « قضايا العقل » وفي أخرى « قضايا العقل » - محال ؛ إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .

فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

(١) ابن رشد يتهم الغزالي بأنه : إما شرير ، وإما جاهل .

(٢) يبدو لي أن أمر الاضطرار يكون مفهوماً بالنسبة لفيلسوف ، همه الفلسفة وتأييدها والدفاع عنها ، فإذا وجد شعور البيشة التي يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، أمكن أن يضطر إلى المبالاة والمحاباة ، بإظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلسفة ، أو توجيه نقد ضدها .

أما إنسان همه الأول العلوم الشرعية ؛ فإذا قرأ الفلسفة عرضاً ، وفقدتها ، فلا يكون مفهوماً أن يهتم مثل هذا الشخص بأنه ينتقدها مداهنة ونفاقاً ؛ لأنه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا نقداً ولا تأييداً ، ويظل متمتعاً بمنزلته بين الناس ، كعالم شرعي ، له في علوم الشريعة باع طويل ، وقدم راحنة .

بل العلم - وفي نسخة « العلم الذي » وفي أخرى « العلم هو الذي » - يحيط به ، ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -

والعلم لو قُدِّرَ عدمه ، لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - ينعدم المعلوم - وفي نسخة بدون كلمة « المعلوم » -

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه - وفي نسخة « عدمه » - انتفى العلم - وفي نسخة بدون عبارة « والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم » -

فالعلم والمعلوم - وفي نسخة بدون عبارة « والمعلوم » - أمران اثنان :

أحدهما تابع ، والآخر - وفي نسخة بزيادة « غير » - متبوع - وفي نسخة بزيادة « وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم » -

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول :

لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو عذمت العقول والعقلاء ، فيبقى الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه .

ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً - وفي نسخة بزيادة « لا ممكناً » - عليه أن يسود ، مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه موصوفٍ بصفة .

فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب .

* * *

وأما الثاني : وهو كون السواد في نفسه ممكنًا ، فغلط .

فإنه إن أخذ مجرداً ، دون محل يحله — وفي نسخة « محله » — كان ممنوعاً لا ممكنًا .
وإنما يصير ممكنًا ، إذا قُدِّرَ حياة في جسم ؛ فإن الجسم مهياً لتبدل حياة .
والتبدل ممكن على الجسم .

وإلا فليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بإمكان — وفي نسخة « بالإمكان » — .

* * *

وأما الثالث : وهو النفس ، فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن — وفي نسخة « ويمكن » — لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .

ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام (جالينوس) في بعض المراضع .

فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبعة فعناه أن المادة ممكن — وفي نسخة « يمكن » — لها أن يدبرها نفس ناطقة .

فيكون الإمكان السابق على الحدوث ، مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها ، فلها علاقة معها ؛ إذ هي المدبرة والمستعملة لها .

فيكون الإمكان راجعاً إليها — وفي نسخة « وصفاً لها » — بهذا — وفي نسخة « بهذه » — الطريق .

* * *

[٤٣] — قلت ما أورده في هذا الفصل ، هو كلام صحيح —

وفي نسخة « غير صحيح » — وأنت تبين ذلك من تفهم — وفي نسخة « تفهم » — طبيعة الممكن .

* * *

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفي نسخة « معاندة » — للحكماء .
والجواب : أن رد :

الإمكان « والوجوب ، والإمتناع .

إلى قضايا عقلية ، صحيح .

وما ذكره — وفي نسخة « ذكروا » وفي أخرى « ذكر » — من أن — وفي نسخة « من » — وفي أخرى « بأن » — معنى قضايا — وفي نسخة « قضاء » — العقل ، علمه — وفي نسخة « علم » —
والعلم يستدعي معلوماً .

فيقال لهم — وفي نسخة « فنقول له : معلوم » — : كما أن اللونية ، والحيوانية ، وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم .

وهي علوم لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان . وإنما الموجود — وفي نسخة « الوجود » — في الأعيان ، جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع — وفي نسخة « يتنوع » — العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفي نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .

فإذن اللونية قضية مفردة في العقل ،

سوى السوادية ، والبياضية .

ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .
وثبت — وفي نسخة « ويثبت » — في العقل صورة اللونية من غير تفصيل .
ويقال :

هي صورة وجودها في الأذهان لا — وفي نسخة « ولا » — في الأعيان .

فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه

* * *

[٤٤] - قلت : هذا كلام سفسطائي - لأن الإمكان هو كلي ، له - وفي نسخة « كلي لا » - جزئيات - وفي نسخة « جزئياته » - موجودة خارج الدهن - وفي نسخة « النفس » - كسائر الكليات .

وليس العلم علماً للمعنى الكلي ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي ، يفعله الدهن - وفي نسخة « للدهن » - في الجزئيات - وفي نسخة « في الكليات » - عندما يجردها منها - وفي نسخة « فيها » - الطبيعة الواحدة - وفي نسخة « الوحدة » - المشتركة التي انقسمت في المواد .

فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي .

وهو في هذا القول غلط^(١) ، فأخذ أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - طبيعة الإمكان ، هي طبيعة الكلي ، دون أن يكون - وفي نسخة « الأشياء تكون » - هنالك جزئيات يستند - وفي نسخة « ليستند » - إليها هذا الكلي .

أعني الإمكان الكلي .

والكلي - وفي نسخة « فالكلي » وفي أخرى « فالكل » - ليس معلوم ، بل به تعلم الأشياء .

وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة .

ولولا ذلك ، لكان إدراكه للجزئيات ، من جهة ما هي كليات ، إدراكاً كاذباً .

وإنما كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - يكون ذلك كذلك ، لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالذات لا بالعرض .

والأمر بالعكس .

أعني أنها جزئية - وفي نسخة « جزئيات » - بالعرض ، كلية - وفي نسخة « كليات » - بالذات ؛ ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية - وفي نسخة « كليات » - غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلطت - وفي نسخة « اختلف » - عليه الطبائع .

والممكن هو واحد من هذه الطبائع - وفي نسخة بدون عبارة « والممكن هو واحد من هذه الطبائع » - .

* * *

وأيضاً فإن قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، في الأذهان ، لا في الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلاً ، لكانت كاذبة .

وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .

وكان الممكن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن .

ومنها رام أن يغلط^(١) ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات ؛ لكنهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :

إنه ليس للكماليات خارج النفس وجود أصلا .
فأنتج :

أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .
فما أقبح ^(١) هذه المغالطة ، وأخبثها ؟؟!

[٤٥] - قال أبو حامد :

وأما - وفي نسخة بدون عبارة « وأما » - قولهم : لو قدر عدم العقلاء ،
أو غفلتهم ، ما كان الإمكان ينعدم .

فنقول - وفي نسخة « فإنما نقول » - : ولو - وفي نسخة « لو » - قدر
عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية - وفي نسخة « كلية » - وهي الأجناس
والأنواع ، تنعدم ؟

فإذا قالوا : نعم ؛ إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ،

فكذلك قولنا ، في الإمكان . ولا فرق بين البابين .

وإن زعموا : أنها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكذا القول في الإمكان .

فالإلزام واقع .

والمقصود اظهار تناقض كلامهم .

[٤٥] - قلت : الذي يظهر من هذا القول سخافته ^(٢) ،

وتناقضه .

وذلك - وفي نسخة بزيادة « أن قالوا : » - إن أقنع ما أمكن -

وفي نسخة بدون كلمة « أمكن » - فيه ابتناء - وفي نسخة « ابتناؤه » -

على مقدمتين .

(١) ابن رشد يتهم الغزالي بالمغالطة .

(٢) ابن رشد يتهم الغزالي بسخف القول .

احدهما - وفي نسخة بدون عبارة « إن أقنع ... إحداهما » -

أنه بين - وفي نسخة « قيل » - أن الإمكان :

منه جزئي - وفي نسخة « جزئيات » - خارج النفس .

وكلي ، وهو معقول تلك الجزئيات .

فهو قول غير صحيح ^(١) .

وإن - وفي نسخة « وإذ » - قالوا : إن طبيعة الجزئيات خارج

النفس - وفي نسخة « خارج النفوس » - من الممكنات ، هي

طبيعة الكلي الذي في الذهن ، فليس له - وفي نسخة بدون
عبارة « له » - :

لا طبيعة - وفي نسخة « للطبيعة » - الجزئي .

ولا الكلي .

أو تكون - وفي نسخة « حتى تكون » وفي أخرى « فتكون » -

طبيعة الجزئي ، هي طبيعة الكلي .

وهذا كله سخافات .

وكيفما كان ؛ فإن الكلي له وجود ما ، خارج النفس .

[٤٦] - قال أبو حامد :

وأما العذر - وفي نسخة « العدم » - عن - وفي نسخة بدون عبارة « العذر عن » -

عن الامتناع ؛ فإنه يضاف - وفي نسخة « مضاف » - إلى المادة الموصوفة

بالشيء ؛ إذ يمتنع عليه ضده .

فليس كل محال كذلك .

(١) ابن رشد يتهم الغزالي بعدم صحة القول .

فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .
فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد - وفي نسخة « أن انفراد » -
الله تعالى بذاته ، وتوحيده - وفي نسخة « ووجوده » - واجب .

والانفراد مضاف إليه .

فنقول - وفي نسخة « لم » - : ليس بواجب ؛ فإن العالم موجود معه - وفي
نسخة « منه » - فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب .

ونقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى - وفي نسخة « نعى » - انفراد الله تعالى عنها - وفي نسخة
« عنه » وفي أخرى « عن العالم » - ليس كانفراده عن النظر .

فإن انفراده عن النظر واجب .

وانفراده عن المخلوقات الممكنة - وفي نسخة بدون كلمة « الممكنة » وفي أخرى
« الممكن » - غير واجب .

[٤٦] - قلت : هذا كله كلام ساقط ؛ فإنه لا يشك -
وفي نسخة « شك » - أن قضايا العقل إنما هي حكم له ، على
طبائع الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ، ولا ممتنع ، لكان قضاء
العقل بذلك ، كلا قضاء .

ولم - وفي نسخة « ولو لم » - يكن - وفي نسخة بدون كلمة
« يكن » - فرق بين العقل والوهم .

ووجود - وفي نسخة « لما كان وجود » - النظر لله سبحانه

وتعالى ، ممتنع الوجود في الوجود - وفي نسخة بدون عبارة
« في الوجود » - .

كما أن ؛ وفي نسخة « أنه » - وجوده - وفي نسخة بدون عبارة
« وجوده » - واجب الوجود في الوجود .

فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة - وفي نسخة بدون
عبارة « في هذه المسألة » - .

* * *

[٤٧] - قال أبو حامد :

ثم - وفي نسخة « ثم أن » - العذر - وفي نسخة « العدم » - باطل بالنفوس
الحادثة ؛ فإن لها :

ذواتا مفردة .

وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس - وفي نسخة « النفس » -

فهذه إضافة - وفي نسخة « إضافات » - بعيدة .

فإن اكتفيتم بهذا ، فلا يبعد أن يقال :

معنى إمكان الحادث - وفي نسخة « الحوادث » - أن القادر عليها يمكن
في حقه أن يحدثها .

فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه .

كما أنه إضافة - وفي نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما... إلخ » - إلى البدن
المنفصل ، مع أنه لا ينطبع فيه .

ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفصل ، إذا لم يكن انطباع في
الموضوعين - وفي نسخة « في الموضوعين » -

* * *

[٤٧] - قلت : يريد أنه - وفي نسخة « أنهم » - يلزمهم إن وضعوا أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة ، أن يكون الإمكان الذي في القابل ، كالإمكان الذي في الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوى - وفي نسخة « فيستوى » - الإمكان . وذلك شيء شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس - وفي نسخة « النفوس » - كأنها تدبر - وفي نسخة « تريد » - البدن من خارج ، كما يدبر - وفي نسخة « يريد » - الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هيئة في البدن ، كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع .

والجواب : أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح في السفينة ، والصانع مع الآلة التي يفعل بها ؛ فإن كان البدن كآلة للنفس ، فهي هيئة مفارقة .

وليس الإمكان الذي في الآلة ، كالإمكان الذي في الفاعل ، بل توجد الآلة في الحالتين - وفي نسخة « بالحالتين » - جميعاً .

أعني الإمكان الذي في المنفعل ، والإمكان الذي في الفاعل .

ولذلك كانت الآلات محركة ، ومتحركة - وفي نسخة « محركة متحركة » - .

فمن جهة أنها محركة ، يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك كانت ... الذي في الفاعل » - .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذي في القابل .

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع - وفي نسخة « أن يوجد » - الإمكان الذي في القابل - وفي نسخة بدون عبارة « فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذي في القابل » - هو بعينه الإمكان الذي في الفاعل .

وأيضاً الإمكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقلياً فقط ، بل حكم على شيء خارج النفس .

فلا منفعة للمعاندة - وفي نسخة « للمعاند » ؛ بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

[٤٨] - ولما شعر أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - أن هذه الأقاويل كلها ، إنما تفيد شكوكاً وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفسطائيين ، قال :

فإن قيل : فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم - وفي نسخة « فلم » ، يخل ما أوردتموه - وفي نسخة « ما أوردوه » - من الإشكال - وفي نسخة « الإشكالات » -

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل - وفي نسخة « ويحل » - وجه - وفي نسخة « وجوه » - الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة .

ونحن لم نلتزم - وفي نسخة « نلزم » - في هذا الكتاب إلا تكدير - وفي نسخة « تقدير » - مذهبهم ، والتغيير - وفي نسخة « والتغير » - وفي أخرى « والتقدير » - في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم -

ولم نتطرق للذب - وفي نسخة « الذب » - عن مذهب معين ؛ فلذلك لا نخرج - وفي نسخة « فلم نخرج لذلك » - عن مقصود - وفي نسخة « مقصد » - الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث - وفي نسخة الحدوث - ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم - وفي نسخة « تعريف الواجب » - وفي أخرى « المعرفة الواجبة » -

وأما إثبات المذهب - وفي نسخة « مذهب » - الحق ، فستضع - وفي نسخة « فستضعف » - فيه كتاباً ، بعد الفراغ من هذا - وفي نسخة بزيادة « إن ساعد التوفيق » - إن شاء الله تعالى .

ونسميه [قواعد العقائد] ونعني فيه بالإثبات ، كما اعتنينا في هذا الكتاب ، بالهدم - وفي نسخة بزيادة « والله أعلم » -

[٤٨] - قلت : أما مقابلة - وفي نسخة « مقابلات » - الإشكالات بالإشكالات ، فليس تقتضي هدماً ، وإنما تقتضي حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالا بإشكال - وفي نسخة « بالإشكال » - ولم يبين - وفي نسخة « يتحقق » - عنده أحد الإشكاليين وبطلان - وفي نسخة « ببطلان » - الإشكال الذي يقابله .

وأكثر الأقاويل التي - وفي نسخة « الذي » - عاندهم بها هذا الرجل ، هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها » - ببعض . وتلك - وفي نسخة « وذلك » - معاندة غير تامة .

والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إنزاله - وفي نسخة « أقواله » وفي أخرى « قوله » - أنه ممكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهني ، مثل دعواهم ذلك في الكلي ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون - وفي نسخة « تكون » - الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :
إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط .
وإما كون الإمكان في الذهن فقط .

وقد كان - وفي نسخة « وكان » - واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير - وفي نسخة « بتقدير » - الحق ، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشككهم .

لثلاثيموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب .

أو يموت هو قبل وضعه .

وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد ^(١) .

ولعله لم يؤلفه .

وقوله :

إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصره مذهب مخصوص ، إنما قاله لثلاثيظن به أنه يقصد نصره مذهب الأشعرية .

والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أئيينها - وفي نسخة « أثبتها » - في ذلك ؛ وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإحياء) الذي طبقت

المسألة الثانية

في إبطال قولهم*

في أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] - قال أبو حامد :

لتعلم - وفي نسخة « ليتعلم » - أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده - وفي نسخة « ولا فساد » - بل لم يزل كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » - ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية ، جارية في الأبدية .

والاعتراض كالاعتراض من غير فرق .

فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلمته - وفي نسخة « علمته » - أزلية أبدية ، فكذلك - وفي نسخة « فكان » - المعلول مع العلة .

ويقولون - وفي نسخة « ونقول » - إذا لم تتغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه - وفي نسخة « وعلمته » - بنوا منع - وفي نسخة « بنوا معنى » - الحدوث .

وهو بعينه جار في الانقطاع .

وهذا مسلكتهم الأول .

ومسلكتهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده « فيكون له بعد ، ففيه إثبات الزمان .

* وفي نسخة (مذهبهم) .

ومساكنهم الثالث : أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - إمكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ؛ فلما نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها - وفي نسخة « لا تنهاى » - فكذلك في المستقبل .

وهو فاسد ؛ لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ، ولا متساقطاً - وفي نسخة « متساوياً » - .

والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساقطاً - وفي نسخة « متساوياً » -

وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز إبقائه ، وإفناؤه .

فلنما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع^(١) ، فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول .

[٤٩] ؛ قلت :

أما قوله : إنما يلزم عن دليلهم الأول من - وفي نسخة « في » - أزلية العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل ، فصحيح .

(١) يرى الغزالي أن هناك مسائل ، مما حكم الفلاسفة فيها عقولهم « لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق الشرع .

وكذلك دليلهم الثاني .

وأما قوله - وفي نسخة « قولهم » - : إنه ليس يلزم في - وفي نسخة « من » - الدليل الثالث في المستقبل ، مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم ؛ فإننا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى ، ولسنا نحيل أن يكون أبديا - وفي نسخة « أزليا » - فيما يستقبل إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزليا من الطرفين ، محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم .

أن العالم لم يزل إمكانه .

وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه ، يقدر بها - وفي نسخة « بهذه » - ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك - وفي نسخة « ذلك » - الحال .

وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول .

صح لهم أن الزمان ليس له أول ؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهرًا لا معنى لها - وفي نسخة « له » .

وإذا - وفي نسخة « وإذا » - كان الزمان مقارناً - وفي نسخة « مفارقاً » - للإمكان .

والإمكان مقارناً - وفي نسخة « مفارقاً » - للوجود المتحرك

فالوجود المتحرك لا أول له .

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي ، فله أول .

فقضية باطلة - وفي نسخة « يقضيه باطلية » - لأن الأول يوجد في الماضي أزليا ، كما يوجد في المستقبل .

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله ، فدعوى تحتاج إلى برهان ؛ لكون - وفي نسخة « لكن » - وجود ما وقع في الماضي مما - وفي نسخة « فيما » - ليس بأزلي ، غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي ؛ وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين ، أعني أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع في الماضي من الأزلي ، فليس له ابتداء - وفي نسخة بدون عبارة « وانقضاء . . . له ابتداء » - ولا انقضاء .

ولذلك لما - وفي نسخة بدون كلمة « لما » - كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء ، فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء ؛ لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي ، وجود الكائن الفاسد .

ومن سلم ذلك منهم - وفي نسخة « منهم ذلك » - فقد تناقض ؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

إن كل ما له ابتداء ، فله انقضاء .

وأما أن يكون شيء له ابتداء ، وليس له انقضاء ، فلا يصح ؛ إلا لو انقلب الممكن أزليا ؛ لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن .

وأما أن يكون شيء - وفي نسخة بزيادة « له ابتداء » ، وليس له انقضاء - يمكن - وفي نسخة « ممكن » - أن يقبل الفساد ؛

ويقبل الأزلية ، فشئ غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل :

فأبو الهذيل - وفي نسخة « وأبو الهذيل » - موافق للفلاسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - في أن كل محدث فاسد . وأشد التزاماً لأصل القول - وفي نسخة « لأصل الفساد » - بالحدوث .

وأما من فرق بين الماضي والمستقبل ، بأن ما كان في الماضي ، قد دخل - وفي نسخة « يدخل » - كله في الوجود . وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود ، وإنما يدخل منه - وفي نسخة « فيه » - شئ فشيء - وفي نسخة شئ شئ - وفي أخرى « شيئاً شيئاً » وفي رابعة « شيئاً شيئاً » وفي خامسة « شيئاً » - فكلام مموه .

وذلك أن ما - وفي نسخة « ما دخل » وفي أخرى « ما كان » - في الماضي بالحقيقة ، فقد دخل في الزمان ، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه ، وله كل . وهو - وفي نسخة - « ما هو » - متناه ضرورة .

وأما ما لم يدخل في الماضي ، كدخول الحادث ، فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وليس له كل . وإنما الكل لأجزائه - وفي نسخة « وأما الكل لأجزائه » وفي أخرى « وما لا كل له ، فلا جزء له » - .

وذلك أن الزمان إن لم - وفي نسخة « الزمان لم » - يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي ؛ لأن كل مبدئ حادث - وفي نسخة « هو حادث » - هو حاضر .

وكل - وفي نسخة « فكل » - حاضر قبله ماض .

فما - وفي نسخة « فلا » - يوجد مساوفاً للزمان ، والزمان مساوفاً - وفي نسخة « مساوق » - له - وفي نسخة « للزمان » - فقد يلزم أن يكون غير متناه ، وألا - وفي نسخة بدون عبارة « وألا » - يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه .

كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان - وفي نسخة بدون عبارة « من الزمان » - في الحقيقة - وفي نسخة بدون عبارة « في الحقيقة » - إلا الآن .

ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن ، الذي هو سيال .

فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى ، لسنا نقول : إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود ؛ لأنه لو كان ذلك - وفي نسخة بزيادة « كذلك » - لكان وجوده له مبدأ ، ولكان الزمان يحصره - وفي نسخة « يحضره » - من طرفيه .

كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه . فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان .

وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي - وفي نسخة بدون كلمة « الماضي » - كما لم يدخل في الوجود الماضي - وفي نسخة بدون عبارة « كما لم يدخل في الوجود الماضي » - ما لم يزل موجوداً ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان لا يحصره الزمان - وفي نسخة بدون كلمة « الزمان » - .

وإذا تصور موجود أزلي ، أفعاله غير متأخرة عنه ، على ما هو شأن كل موجود تم - وفي نسخة « ثم » - وجوده ، أن يكون بهذه الصفة .

فإنه إن كان أزلياً ؛ ولم - وفي نسخة « لم » - يدخل في الزمان الماضي ؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي ؛ لأنها - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم ضرورة ... لأنها » - لو دخلت لكائن متناهية ، فكان - وفي نسخة « وكان » - ذلك الموجود - وفي نسخة « الوجود » وفي أخرى « الزمان » - الأزلى - وفي نسخة بدون كلمة « الأزلى » - لم يزل عاد ما الفعل - وفي نسخة « للفعل » - .

وما لم يزل عاد ما الفعل - وفي نسخة « الفعل » وفي أخرى « بالفعل » - فهو ضرورة ممتنع .

والأليق بالموجود - وفي نسخة « بالوجود » - الذى لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لأنه لا فرق : بين وجود الموجود . وأفعاله .

فإن كانت حركات الأجرام السماوية ، وما يلزم عنها ، أفعالا لموجود أزلى ، غير داخل وجوده في الزمان الماضي ، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي .

فليس كل ما نقول فيه - وفي نسخة « به » - إنه لم يزل - وفي نسخة « يدخل » - يجوز أن يقال : - وفي نسخة « يقول » - فيه ، قد دخل في الزمان الماضي ، ولا أنه قد انقضى ؛ لأن ما - وفي نسخة « لأن كل ما » - له نهاية ، فله مبدأ .

وأيضاً فإن قولنا فيه : [لم يزل] نفي لدخوله في الزمان الماضي . ولأن كان له - وفي نسخة « يكون له » وفي أخرى « ما يكون له » - مبدأ . والذى - وفي نسخة « الذى » - يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي - وفي نسخة بدون كلمة « الماضي » - يضع له مبدأ

فهو يصادر - وفي نسخة « مصادر » - على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلى فقد دخل في الوجود ، إلا لو دخل الموجود الأزلى في الوجود بدخوله في الزمان الماضي .

فإذن قولنا - وفي نسخة « قلنا » - كل ما مضى فقد دخل في الوجود - وفي نسخة « في وجوده » - يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن كل ما دخل في الزمان الماضي ، فقد دخل في الوجود ، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً - وفي نسخة « مفارقاً » - للوجود الذى - وفي نسخة « للوجود الأزلى الذى » - لم يزل ، أى لا ينفك عنه ، فليس يصح أن نقول : قد دخل في الوجود .

لأن قولنا فيه [قد دخل] ضد لقولنا : إنه مقارن - وفي نسخة « مفارق » - للوجود ، - وفي نسخة « للموجود » - الأزلى . ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود .

أعنى متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغى أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى . وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد ، قد دخلت في الوجود .

كما ليس يلزم في استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل في الوجود .

وهذا كله بين كما ترى .

وبهذا - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « بهذا » - الموجود

— وفي نسخة « الوجود » — الأول ، يمكن أن توجد أفعال لم تنزل ، ولا تنزال .

ولو امتنع ذلك في الفعل ، لامتنع في الوجود — وفي نسخة « الموجود » — — إذ كل موجود ففعله — وفي نسخة « بفعله » — مقارنة له في الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً ، ووجوده أزلياً ، وذلك غاية الخطأ .

لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع ^(١) — أخص به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — من إطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل ، فهو محدث ؛ وإنما يتصور القدم — وفي نسخة « العدم » — فيه ؛ لأن هذا الإحداث ، والفعل المحدث ، ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى — وفي نسخة بدون عبارة « أن يسمى » — العالم قديماً .

والله تعالى قديم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد — وفي نسخة بدون كلمة « قد » — مال إلى هذا الرأي .

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم « ولكن بمعنى غير المعنى الذي يريده الأشعرية .

[٥٠] — قال أبو حامد :

وأما — وفي نسخة « أما » وفي أخرى بحذفها — مسلكتهم ، الرابع : فهو محال — وفي نسخة « جار » — لأنهم يقولون :

إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة .

وكل منعدم فيفتقر — وفي نسخة « فيفسد » — إلى مادة ينعدم عنها — وفي نسخة « عنه » —

فالمواد ^(١) والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

[٥٠] — قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً ، على موضوع واحد .

ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل ، فليس يلزم عن وضع ذلك محال .

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها ، أو صور لا نهاية لها في النوع ، فهو محال .

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي .

أو من فاعل غير أزلي .

لأنه إن كانت هنالك — وفي نسخة « هناك » — مواد لا نهاية لها ، وجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا — وفي نسخة « ذلك » — التعاقب عن فاعلات محدثة ؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة ، أن إنساناً

(١) هل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أي يستحيل أن تنعدم ؟ فامنى إمكانها إذن ؟

يكون - وفي نسخة «أن إنساناً يتكون» وفي أخرى «أن يكون إنسان» -
ولا بد عن - وفي نسخة «من» - إنسان ، إن لم يوضع ذلك
متعاقباً على مادة واحدة ، حتى يكون فساد - وفي نسخة بدون
كلمة «فساد» - بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين .

وجود بعض المتقدمين أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» -
يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين .

وذلك كله بالعرض ؛ لأن كون هؤلاء كالألة للفاعل الذي لم
يزل ، يكون - وفي نسخة «يكن» وفي أخرى «لم يكن» - إنسانا
- وفي نسخة «إنسان» وفي أخرى «الإنسان» - بواسطة - وفي نسخة
«بواسطة» - إنسان ، ومن مادة إنسان .

وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل ، لم ينفك الناظر في
هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها .

فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين - وفي
نسخة «الذي» - بلغوا منتهى الحقيقة ، في الجائز من أفعاله ،
والواجب الذي - وفي نسخة «التي» - لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس يبين ههنا ، ويجب
- وفي نسخة «فيجب» - أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التي بينها القدماء ، واشترطوها في الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل
شيء ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

[٥١] - قال أبو حامد :

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة ؛ لأن لم فيها دليلين آخرين :

الأول - وفي نسخة «والأول» وفي أخرى «فالأول» - : ما تمسك به جالينوس

إذ - وفي نسخة «من أنه» - قال :

لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها - وفي نسخة «منها» -
ذبول في مدة مديدة .

والأرصاء الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين - وفي نسخة «سنيين»
وفي أخرى «من السنين» - لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تدل في هذه الآماد - وفي نسخة «الأزمان» - الطويلة ، دل أنها
لا تفسد .

الاعتراض : عليه من وجوه :

الأول : - وفي نسخة بدون كلمة «الأول» - أن شكل هذا الدليل أن يقال :
- وفي نسخة بدون عبارة «أن يقال» - :

إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن - وفي نسخة «وأن» - يلحقها ذبول .
لكن التالي محال .

فالمقدم محال .

وهو قياس يسمى عندهم - وفي نسخة بدون عبارة «عندهم» - [الشرطي
المتصل] .

وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضاف إليه شرط
آخر ، وهو قوله - وفي نسخة «وهو أن يقول» -

إن كانت - وفي نسخة «كان» - تفسد - وفي نسخة بزيادة «فساداً»
ذبولياً - فلا بد أن - وفي نسخة «وأن» - تدل - وفي نسخة بزيادة «في
طول المدة» -

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقال : - وفي نسخة « نقول » -

إن كان تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد وأن تذبل فى طول المدة .

أو يبين أنه لا فساد - وفي نسخة « لا فساد له » - إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .

* * *

ولا نسلم - وفي نسخة « يتسلم منه » - أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول .
بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال - وفي نسخة « حالة » - كماله .

(٥١) - قلت : الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه ، هو أن اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح .

وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل - وفي نسخة « يدخل » -
- إذ - وفي نسخة « إذا » - كان الفساد قد - وفي نسخة بدون كلمة
« قد » - يقع للشيء قبل الذبول .

واللزوم صحيح ؛ إذا وضع الفساد - وفي نسخة « الفاسد » -
على المجرى الطبيعى ، ولم يوضع قسراً .

وسلم أيضاً أن الجرم السماوى حيوان^(١) .

وذلك أن - وفي نسخة « وأن » - كل حيوان يفسد على المجرى
الطبيعى ، فهو يذبل قبل - وفي نسخة بدون كلمة « قبل » - أن
يفسد ، ضرورة .

* * *

(١) الشمس حيوان فى نظر ابن رشد .

لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم - وفي نسخة
« الخصم » - فى السماء بغير - وفي نسخة « بعله » - برهان ؛
فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً - وفي نسخة « إقناعاً » - .

* * *

والأوثق من هذا القول أن السماء^(١) لو كانت تفسد
لفسدت :

إما إلى الاسطقسات التى تركبت منها .

وإما إلى صورة أخرى ، بأن تخلع صورتها ، وتقبل صورة
أخرى ، كما يعرض لصور البسائط ، بأن يتكون بعضها من
بعض ، أعنى الاسطقسات الأربعة .

ولو فسدت إلى الاسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر ؛
لأنه لا يصح أن تكون من الاسطقسات المحصورة - وفي
نسخة « المخصوصة » - فيها ؛ لأن هذه الاسطقسات هى جزء
لا مقدار له بالإضافة إليها ، بل نسبته منها نسبة النقطة من
الدائرة .

ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى ، لكان ههنا
جسم سادس مضاد لها ، ليس هو :

لا سماء ، ولا أرضاً ، ولا ماء ، ولا هواء ، ولا ناراً .
وذلك كله مستحيل^(٢) .

* * *

(١) ابن رشد يسمى الشمس سماء .

(٢) لماذا كان ذلك مستحيلاً ؟

وأما قوله : إنها - وفي نسخة « إنه » - لم تدبيل ، فهو - وفي نسخة « فهمي » - وقول مشهور ، وهو - وفي نسخة « وهي » - دون الأوائل اليقينية .

وقد قيل : من أى جنس هي ، هذه المقدمات ، في كتاب البرهان ؟

[٥٢] - قال أبو حامد :

الثاني : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه ليس يعترىها الذبول ؟

وأما التفاته إلى الأرصاد فحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يبين للحس ، فلعلها في الذبول ، وإلى - وفي نسخة « إلى » - الآن ، قد - وفي نسخة « وقد » - نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر - وفي نسخة « وأكثر » - والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب وهذا كما أن الياقوت والذهب ، مركبان من العناصر عندهم ، وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها - وفي نسخة « نقصانه » - محسوساً . فلعل نسبة ما ينقص من الشمس ، في مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس . فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء ، وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه - وفي نسخة « لما تركنا » - واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهها - وفي نسخة « في حل شبهتها » وفي أخرى « في حلها » -

[٥٢] - قلت : لو كانت الشمس تدبيل ، وكان ما يتحلل منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - في مدة الأرصاد ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكان ما - وفي نسخة « لكان » - ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام - وفي نسخة « الأجرام ما » - له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولا بد في تلك الأجسام المتحللة - وفي نسخة « المختلفة » - من الذابل - وفي نسخة « المتحلل » - أن تبقى بأسرها في العالم ، أو تتحلل - وفي نسخة « تنحل » - إلى أجزاء أخرى . وأى - وفي نسخة « وإلى » - ذلك كان ، يوجب في العالم تغيراً - وفي نسخة « تغيراً » - بيناً : إما في عدد أجزائه .

وإما في كيفيةها .

ولو تغيرت كميات - وفي نسخة « كلمات » وفي أخرى « كليات » وفي رابعة « كما كميات » - الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها .

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها - وفي نسخة بدون عبارة « ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها » - وبخاصة الكواكب ، لتغير ما - وفي نسخة « بما » - ههنا من العالم .

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مغل - وفي نسخة « يخل » - بالنظام الإلهي الذي ههنا عند الفلاسفة . وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان ^(١) .

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

[٥٣] - قال أبو حامد (١) :

الدليل (٢) الثاني

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم - وفي نسخة « إن العالم » - لا تنعدم جواهره (٣) - وفي نسخة « جواهره » - ؛ لأنه لا يعقل سبب لذلك - وفي نسخة « سبب معدم له » وفي أخرى « سبب مقدم لها » -

وما لم يكن متعلماً ثم انعدم - وفي نسخة « ثم إن عدم » - فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يكون لسبب - وفي نسخة « بسبب » - وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة - وفي نسخة « بإرادة » - القديم ، وهو محال ؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي - وفي نسخة « ويؤدي » - إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال .

والمراد بتغير من عدم إلى الوجود .

ثم من الوجود إلى عدم .

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة عدم .

ونزيد - وفي نسخة « ويزيد » - ههنا إشكالا - وفي نسخة « إشكال » - آخر ، أقوى من هذا - وفي نسخة « ذلك » - وهو أن : المراد فعل المريد لا محالة .

وكل من لم يكن فاعلا ، ثم صار فاعلا ، فإن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً .

فإنه لو بقي كما كان قبل - وفي نسخة « كان إذ » وفي أخرى « كان إذا » - لم يكن له فعل .

(١) وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » .

(٢) وفي نسخة « والدليل » .

(٣) أى لا يفتى .

والآن - وفي نسخة « وإلا » - أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - لافعل له .

فإذن لم فعل شيئاً .

والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا - وفي نسخة « فعله » - ؟

وإذا - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « إذا » - عدم - وفي نسخة « أعدم » - العالم ، وتجدد له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - انقطع الوجود .

أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً ؛ فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعدم العالم ليس شيئاً - وفي نسخة بدون عبارة « بشيء حتى ... ليس شيئاً » - موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله الفاعل ، وأوجده الموجد .

ولإشكال هذا ، زعموا افتراق المتكلمين - وفي نسخة « افتراق المتكلمون » - في التفصي عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة اقترنت مجالا .

[٥٣] - قلت : أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ، وهو المحدث ، يلزم عنه فعل حادث ، وهو الإعدام ، كما ألزمهم في الحدوث . فقدم - وفي نسخة « فقديم » - القول فيه ، عند القول في حدوث - وفي نسخة « حدث » - العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك . في الإحداث - وفي نسخة « في ذلك الإحداث » - وفي نسخة بدون « في الإحداث » - هي بعينها الواقعة في الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول في ذلك .

وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل ، قد تعلق بالعدم ، حتى يكون الفاعل إنما فعل - وفي نسخة « فعله » - عدماً ، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ، فلجأوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد .

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد - وفي نسخة « بإعدام » - مطلق . أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل ، لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » وفي أخرى « إلا » - بالقوة ، ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل .

بل اخترعه اختراعاً .

وذلك أن فعل الفاعل - وفي نسخة « الفعل الفاعل » - عند الفلاسفة ، ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة - إلى أن - وفي نسخة « إلا أن » - يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود - وفي نسخة « بوجود » - في الطرفين .

أما في الإيجاد - وفي نسخة « الاتحاد » - فنقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما في الإعدام ، فنقله من الوجود بالفعل - وفي نسخة « من الموجود بالفعل » وفي أخرى « الموجود من الفعل » - إلى الوجود - وفي نسخة « الموجود » - بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه .

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام .

إلا أنه لما كان في الإعدام أبين ، لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم - وفي نسخة « يلزمهم » - قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً ؛ وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى عدم - وفي نسخة بدون كلمة « العدم » - المحض ، فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة .

وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل ، أمراً تابِعاً ، وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد ، إلا أنه أخفى .

وذلك - وفي نسخة « في ذلك » - أنه إذا وجد - وفي نسخة « أوجد » - الشيء ، فقد بطل عدمه ضرورة .

وإذا كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم - وفي نسخة « عدم قلب » - الشيء إلى الوجود .

إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة ، هي الإيجاد ، كان لهم أن يقولوا :

إن فعله إنما تعلق - وفي نسخة « يتعلق » - بالإيجاد ، ولم يقدرُوا أن يقولوه في الإعدام - إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت الغاية في هذه الحركة ، هي العدم ؛ ولذلك ليس لهم أن يقولوا :

إن فعله ليس يتعلق بإبطال - وفي نسخة « بحال » - العدم ، وإنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .

وذلك أن الموجود - وفي نسخة « الوجود » - على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق .

وحال هو فيها موجود - وفي نسخة « موجود فيها » - بالفعل .
فأما إذا كان موجوداً بالفعل ، فليس يتعلق به فعل الفاعل .
ولا - وفي نسخة « وأما » - إذا كان عدماً .

فقد بقي أحد أمرين :

إما أن لا - وفي نسخة « إما أن » - يتعلق به فعل الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « ولا إذا كان . . . فعل الفاعل » - .

وإما أن يتعلق بالعدم ، فيقلب عينه إلى الوجود .
فمن فهم من الفاعل هذا ، فهو ضرورة يجوز .

انقلاب عين العدم وجوداً .

وانقلاب - وفي نسخة « أو انقلاب » - عين الوجود عدماً .

وأن - وفي نسخة « بأن » - يتعلق فعل الفاعل ، بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثانى .

وذلك كله مستحيل - وفي نسخة بدون كلمة « مستحيل » -
في غاية الاستحالة ، في سائر المتقابلات ، فضلاً عن العدم
والوجود .

* * *

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر
الضعيف من ظل الشيء ، بدل الشيء ، حتى يظن بظل الشيء
أنه الشيء .

فهذا كما ترى ، أمر لازم لمن - وفي نسخة « لو » - لم - وفي

نسخة بدون كلمة « لو » - يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من
الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الذى بالقوة ، إلى الوجود - وفي
نسخة « الموجود » - الذى بالفعل .

وفي الإعدام عكس هذا ، وهو تغيره من الفعل إلى القوة .
ومن هنا يظهر .

أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث .

وأنه إن وجد موجود قائم بذاته ، فليس يمكن عليه العدم ،
ولا الحدوث - وفي نسخة « والحدوث » - .

* * *

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية ، من أنهم يجوزون
حدوث جوهر قائم بذاته ، ولا يجوزون عدمه ، فذهب في غاية
الضعف ؛ لأن ما يلزم في الإعدام ، يلزم في الإيجاد ،
لكنه في الإعدام أبين ؛ ولذلك ظن أنهما يفترقان في هذا المعنى .
ثم ذكر جواب : الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام

* * *

[٥٤] - فقال :

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه - وفي نسخة « عنه » - موجود ،
وهو الفناء يخلقه - وفي نسخة « وخلق » - لا في محل .

فينعدم كل العالم دفعة واحدة .

وينعدم الفناء المخلوق - وفي نسخة « المطلق » وفي أخرى بدنهما - بنفسه ،
حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل - وفي نسخة « تسلسل » - إلى غير نهاية .
ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك - وفي نسخة « هذا الشك » -

قال :

وهذا - وفي نسخة « وهو » - فاسد من وجوه - وفي نسخة « وجهين » - :
أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً - وفي نسخة « معلولاً » - حتى يقدر
خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ، ثم لم يعدم العالم ؟
فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه - وفي نسخة « منه » - فهو محال ؛ لأن
الحال يلاقى المحلول - وفي نسخة « المحلول فيه » - فيجتمعان ولو في لحظة .
فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدّاً ، فلم يفنه .

وإن خلقه ، لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضاد وجوده ، وجود العالم ؟

* * *

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام
بعض أجزاء هذا العالم - وفي نسخة « بعض جواهر العالم » - دون بعض - وفي
نسخة بدون عبارة « دون بعض » -

بل لا يقدر إلا على إحداث فناء - وفي نسخة « فيما » - يعلمه العالم كله .
لأنه - وفي نسخة « لأنها » - إذا لم يكن في محل ، كان نسبته - وفي نسخة
« نسبتها » - وفي أخرى « تشبه » - إلى الكل على وتيرة واحدة - وفي نسخة بدون
كلمة « واحدة » - .

(٥٤) ؛ قلت : هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه ؛
لأن الفناء والعدم إسمان مترادفان . فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناءً .
ولو قدرنا الفناء موجوداً ، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً .
وجود عرض - وفي نسخة « ووجد عرضاً » - وفي أخرى « ووجوده
عرضاً » - في غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدماً ؟
وهذا كله شبيه ، بقول المرسمين ؛ وفي نسخة « المرسمين » .

[٥٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة قال « أبو حامد » -

« الفرقة الثانية » - : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله الإعدام .

والإعدام عبارة عن موجود - وفي نسخة « وجود » - يحدثه في ذاته ، تعالى
الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً .

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث - وفي نسخة « محلاً
للحوادث » -

ثم خروج عن المعقول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة
وقدرة . فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور ، وهو العالم ،
لا يعقل .

وكذا الإعدام .

[٥٥] - قلت : - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي نسخة

بحذف العبارتين - :

أما الكرامية ، فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء :
فاعل .

وفعل . وهو الذي يسمونه إيجاداً .

ومفعول - وفي نسخة « ومفعولاً » - وهو الذي به تعلق - وفي
نسخة « يتعلق » - الفعل .

وكذلك يرون أن ههنا .

مُعدماً - وفي نسخة « معدوماً » وفي أخرى « عدماً » - .

وفعللاً يسمى إعداماً .

وشيناً معدوماً .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل ، وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال ، في الفاعل - وفي نسخة « المنفعل » - أن يكون محدثاً - وفي نسخة « أن يكون محله محدثاً » -

لأن هذا من باب النسبة والإضافة .

وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها - وفي نسخة « حدوثاً » - .

وإنما الحوادث التي توجب تغير المحل ، الحوادث التي تغير ذات المحل . مثل تغير الشيء من البياض إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - السواد .

ولكن قولهم : إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول .

إذا نسبت إلى الفاعل - وفي نسخة « المفعول » - سميت فعلاً .

وإذا نسبت إلى المفعول - وفي نسخة « الفاعل » - سميت انفعالاً .

لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن - وفي نسخة « إلا أن » وفي أخرى « ولا أن » وفي رابعة « أن لا » - يكون القديم يفعل محدثاً .

ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية .

لكن الذي يلزمهم أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - هنالك سبب أقدم من القديم .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل ، في الفاعل .

وكل - وفي نسخة « فكل » - حادث فله محدث - وفي نسخة « فله الحدوث » - .

فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ، ويمر ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك :

[٥٦] - قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية : إذ - وفي نسخة « إن » - قالوا :

أما - وفي نسخة « إن » - الأعراض ؛ فإنها تفتى بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « وإذ » - لو - وفي نسخة « لا » - تصور بقاؤها ، لم يتصور - وفي نسخة « لما تصور » - فناؤها ، لهذا المعنى .

وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى - وفي نسخة بزيادة « لها » - البقاء ، انعدم الجوهر - وفي نسخة « انعدم الجوهر » وفي أخرى « انعدم » فقط - لعدم البقاء - وفي نسخة « المبقى » - وهو أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - فاسد^(١) ؛ لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبق ، والبياض كذلك .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - متجدد الوجود - وفي نسخة بإضافة « في كل حالة » -

والعقل ينبو عن هذا ، كما ينبو عن قول القائل :

(١) الغزالي ينقد الأشعرية فيما لم يرههم فيه مصيبين ، فليس إذن مقلداً لهم .

إن الجسم متجدد الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « والعقل ينمو ... متجدد الوجود » - في كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في اليوم - وفي نسخة « في يوم » وفي أخرى « في يومنا هذا » - هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضاً بذلك - وفي نسخة « به » وفي أخرى « كذلك » - في سواد الشعر .

* * *

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقي ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء - وفي نسخة « والبقاء » - يكون باقياً ببقاء - وفي نسخة بدون عبارة « ببقاء » - فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل - وفي نسخة « فيتسلسل » وفي أخرى « فيسلسل الأمر » - إلى غير نهاية - وفي أخرى « النهاية » -

* * *

[٥٦] - قلت : هذا القول في غاية السقوط . وإن كان قد - وفي نسخة « من » - قال به كثير من القدماء .
أعني أن الموجودات في سيلان دائم ، وتكاد لا تنتهي المحالات التي تلزمه .

وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه ، فيفنى الوجود بفنائه ؟
فإنه إن كان يفنى بنفسه ، فيسوجد - وفي نسخة « فيوجد » - بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشيء الذى به صار موجوداً - وفي نسخة بزيادة « به » - بعينه ، كان فانياً ، وذلك مستحيل - وفي نسخة « محال » - .

وذلك أن الوجود ضد الفناء ، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء - وفي نسخة « بشيء » - من جهة واحدة - ولذلك - وفي

نسخة « وكذلك » - ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه - وفي نسخة « فيه » - فناء .

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه ، فسيكون - وفي نسخة « فيكون » - موجوداً معدوماً في آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها ، فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة ؟ أو معدومة ؟
ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة .

فقد بقي أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هي موجودة - وفي نسخة « موجود » - .

فإذن كل - وفي نسخة « فإذن كان » - موجود - وفي نسخة « وجود » - يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .
والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعري ؟ ! أن - وفي نسخة « هل » - تبقى الموجودات ببقاء ؟

وهذا كله شبيه - وفي نسخة « تشبيه » - بالفساد - وفي نسخة « والفساد » - الذى يكون في العقل .

ولنخل عن هذه - وفي نسخة « هذا » - الفرقة .
فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة - وفي نسخة « المعاندة » - .

* * *

[٥٧] — قال أبو حامد :

الفرقة الرابعة : — وفي نسخة « الفرقة الرابعة : قال أبو حامد » وفي أخرى « والفرقة ... » — طائفة — وفي نسخة بزيادة « أخرى » — من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تنفى بأنفسها .

وأما الجواهر فإنها تنفى — وفي نسخة « تبقى » — بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن — وفي نسخة « ليس بساكن ولا متحرك » — فينعدم .

* * *

وكان فرقتي الأشعرية مالوا — وفي نسخة « مالا » وفي أخرى « قالوا » — إلى أن الإعدام ليس بفعل ، إنما — وفي نسخة « وإنما » — هو كف عن الفعل . لَمَّا لم يعقلوا — وفي نسخة « يعقلا » — كون العدم فعلاً .

* * *

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق — وفي نسخة « كلها » — لم يبق وجه للقول بجواز إعدام — وفي نسخة « عدم » — العالم .

هذا لو — وفي نسخة « ولو » — قيل بأن — وفي نسخة بزيادة كلمة « هذا » — العالم حادث ؛ فإنهم — وفي نسخة « فإنه » — مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب — وفي نسخة « بطريق يقرب » — مما ذكرنا — وفي نسخة « ذكرناه » —

وبالجملة : فعندهم — وفي نسخة « عندهم » — أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — كل قائم بنفسه ، لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً ، أو حادثاً .

وإذا — وفي نسخة « فإذا » — قيل لهم : فإذا — وفي نسخة « مهما » — أغل النار تحت الماء — وفي نسخة « الماء على النار » — انعدم الماء .

قالوا : لم ينعدم ، ولكن انتلب بخاراً — وفي نسخة بدون كلمة « بخاراً » — ثم ماء .

فالمادة الأولى — وفي نسخة بدون كلمة « الأولى » — وهى الهوى ، باقية فى الهواء . وهى المادة التى كانت لصورة — وفي نسخة « بصورة » — الماء . وإنما خلعت الهوى صورة المائىة ، وليست صورة الهوائية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ؛ لا أن مادة تجددت — وفي نسخة « تجردت » وفي أخرى « تحدث » — بل المادة — وفي نسخة « المواد » — مشتركة بين العناصر ، وإنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] — قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها فى الجواهر هو شرط فى بقاء الجواهر — وفي نسخة « الجوهر » — فهو لا يفهم ما — وفي نسخة بدون كلمة « ما » — فى قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً فى وجودها ؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً فى وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً فى وجود أنفسها . ومحال أن يكون الشيء شرطاً فى وجود نفسه ^(١) .

وأيضاً فكيف تكون شرطاً — وفي نسخة بدون عبارة « وأيضاً فكيف تكون شرطاً » — وهى لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذى — وفي نسخة بدون كلمة « الذى » — يكون نهاية لعدم — وفي نسخة « العدم » — الموجود — وفي نسخة « وموجود » — منها — وفي نسخة بدون عبارة « منها » — ومبدأ لوجود — وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجود » — الجزء الموجود منها ،

(١) أى لأن هذا يؤدى إلى الدور الباطل . هذا وينبغى أن يلاحظ أن التعميم فى قوله (الشيء) غير سديد ؛ لأن الواجب لا يمتنع أن يكون شرطاً فى وجود نفسه . وقد حققت هذا فى مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فارجع إليه إن شئت .

قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن ، الجوهر ؛ فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعلوم ، ولا شيء من الجزء الموجود . وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعلوم ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نهاية له .

وكذلك ، لو كان فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - جزء من الشيء الموجود .

وبالحملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد ؛ فإن الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء - وفي نسخة « بالبناء » - من الذي لا يبقى زمانين ؛ لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن ، وهو السيال . والذي يبقى زمانين وجوده ثابت .

وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت ؟

أو كيف يكون ما هو باق - وفي نسخة - « باقياً » - بالنوع ، شرطاً في بقاء ما هو باق بالشخص ؟ هذا كله هذيان .

وينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشيء - وفي نسخة بحذف عبارة « للشيء » - الكائن - وفي نسخة « الكائن الفاسد » وفي أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفي رابعة « الكائن أنه » - يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ؛ لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر - وفي نسخة « جوهر شيء آخر » - ولذلك يقول : أبقرط :

لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان يألم بدنه - وفي نسخة « بذاته » - أي لما كان يفسد ويتغير .

وكذلك كان يلزم أن لا يتكون ، بل كان يكون - وفي نسخة « يتكون » - موجوداً لم يزل ولا يزال . وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس ، لا معنى له - وفي نسخة « فلا معنى له » - .

[٥٨] - قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ما ذكرتموه - وفي نسخة « ذكروه » - من الأقسام ، وإن أمكن أن نذب - وفي نسخة « نذب » - عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لا نطول به ، ونقتصر - وفي نسخة « ولتقتصر » - على قسم واحد ، ونقول - وفي نسخة « فنقول » - : بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر . فإذا أراد الله ، أوجد - وفي نسخة بدون عبارة « فإذا أراد الله أوجد » - وإذا أراد الله أعدم .

وهو - وفي نسخة « وهذا » - معنى كونه تعالى قادراً على الكمال . وهو في جملة ذلك - وفي نسخة « حكمه ذلك » - لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ قلنا : الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ؛ إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه . ؟

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدر - وفي نسخة « تجدد » - عنه - وفي نسخة « منه » - ؟

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف - وفي نسخة بدون عبارة « صدر عنه ... فكيف » - وقع ؟

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع مضاف إلى قدرته - وفي نسخة بدون عبارة « إلا أن ما وقع منه مضاف إلى قدرته » -
فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل - وفي نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » - إضافته إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] - قلت: هذا كله قول سفسطائي خبيث ؛ فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له ، لكن لا بأن المفسد له تعلق - وفي نسخة « يتعلق » - فعله بعدمه ، بما هو عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذى بالفعل ، إلى الوجود الذى بالقوة ، فيتبعه وقوع عدم وحدوثه .

فعلى هذه الجهة ينسب عدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع عدم أثر فعل الفاعل فى الموجود ، أن يكون الفاعل فاعلاً له أولاً وبالذات .

فهو لما سلم له فى هذا - وفي نسخة « ذلك » - القول أنه يقع عدم ولا بد ، أثر فعل المفسد فى الفاسد ، ألزم - وفي نسخة « لزم » - أن يقع عدم بالذات وأولاً ، من فعله ، وذلك لا يمكن ، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ، بما هو عدم ، أعنى أولاً وبالذات .

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بالعدم .

وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً :
وذلك بنقله - وفي نسخة « بنقل » - المفعول من الوجود الذى بالفعل إلى وجود آخر ، فيلحق عن هذا الفعل عدم . مثل تغير النار إلى الهواء ؛ فإنه يلحق ذلك عدم النار ،
وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة ، فى الوجود عدم .

* * *

[٥٩] - قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم - وفي نسخة « بينهم » - وبين من ينكر طريان عدم أصلاً ، على الأعراض والصور ، ويقول :
العدم ليس بشيء .

فكيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟

ولا شك - وفي نسخة « نشك » - فى - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - أن عدم يتصور طريانه على الأعراض - وفي نسخة بزيادة « والصور » -

فالموصوف - وفي نسخة « والموصوف » - بالطريان معقول وقوعه ، سمي - وفي نسخة « يسمى » - شيئاً أو لم يسم - وفي نسخة « يسمى » -

فإضافة - وفي نسخة « وإضافة » - ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

[٥٩] - قلت : طريان عدم - وفي نسخة « القدم » - على هذه الصفة صحيح ، وهو الذى تضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثانى وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولاً - وفي نسخة « ومعقولاً » - أن يكون بالذات وأولاً .

والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ، أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً . وإنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات ، عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولاً وبالذات .

وإنما وقوع العدم عندهم تابع - وفي نسخة « تابعاً » - لفعل الفاعل في الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الوجود » - وهو - وفي نسخة « هو » - الذى يلزم من قال :

إن العالم يندم إلى لا - وفي نسخة « إلى ما لا » - موجود أصلاً .

[٦٠] - قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » وفي أخرى بدون عبارة « هذا إنما » - يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده .

فيقال له : ما الذى طرأ ؟

وعندنا لا يندم الشيء الموجود .

وإنما نعى - وفي نسخة « معنى » - بانعدام - وفي نسخة « انعدام » - الأعراض طريان أصدادها التى هى موجودات . لا طريان العدم المجرد الذى ليس بشئ ؛ فإن ما - وفي نسخة « الذى » - ليس بشئ ، كيف يوصف بالطريان ؟

فإذا ابيض الشعر ، فالطارئ هو البياض فقط - وفي نسخة « فقد » - وهو موجود . ولا يقال - وفي نسخة « نقول » - الطارئ عدم السواد - وفي نسخة « السوام » وفي أخرى « الضد » -

[٦٠] - قلت : هذا جواب عن الفلاسفة فاسد ؛ لأن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار ، وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول ، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض .

بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعلوم وحدوث الصورة التى هى ضد ؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة .

[٦١] - قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن - وفي نسخة « تضمن » - عدم السواد ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا . فقد كابروا المعقول - وفي نسخة « العقول » -

وإن قالوا : نعم . فالتضمن عين - وفي نسخة « غير » - المتضمن ، أم غيره - وفي نسخة « عينه » - ؟

فإن قالوا : هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عينه ، كان متناقضاً ؛ إذ الشيء لا يتضمن نفسه .

وإن قالوا : غيره . فذلك الغير معقول ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : فبم عرفتم أنه - وفي نسخة « أنهم » - متضمن . والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً .

وإن قالوا : نعم . فذلك المتضمن المعقول ، وهو عدم السواد ، قديم أو حادث ؟

فإن - وفي نسخة « وإن » - قالوا : قديم . فهو محال .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحدوث ، كيف لا يكون معقولا ؟

وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ؛ فهو محال ؛ لأنه - وفي نسخة « فإنه » وفي أخرى « لأن » -

قبل طريان البياض ، لو قيل : السواد معدوم ، لكان - وفي نسخة « كان » - كذباً .

وبعده إذا قيل : إنه معدوم ، كان صادقاً - وفي نسخة « صدقاً » - فهو طارٍ لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب - وفي نسخة « فيجوز » - أن ينسب - وفي نسخة « يكون منسوباً » - إلى قادر - وفي نسخة « القادر » وفي أخرى « قدرة قادر » وفي رابعة « قدرة القادر » -

[٦١] ؛ قلت : هو - وفي نسخة « هذا » - طارٍ معقول ، وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم - وفي نسخة « بالمعدم » - المطلق .

ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته - وفي نسخة « وبالذات » - أى يقلب عين الوجود إلى عين العدم

وكل من - وفي نسخة « ما » - لا يضع مادة ، فلا ينفك عن هذا الشك . أعنى أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولاً وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، ولهذا قالت الحكماء :

إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما :

المادة . والصورة .

وواحد بالعرض ، وهو :

العدم .

لأنه شرط في حدوث الحادث ، أعنى أن يتقدمه .

فإذا وجد الحادث ارتفع العدم .

وإذا فسد وقع العدم .

[٦٢] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - : الوجه الثانى^(١) : من الاعتراض - وفي نسخة بدون عبارة « من الاعتراض » - : أن من الأغراض - وفي نسخة بدون عبارة « من الأغراض » - ما ينعدم عندهم ، لا بضده - وفي نسخة « بغيره » - ؛ فإن الحركة لا ضد لها .

ولنما التقابل بينها - وفي نسخة « بينهما » - وبين السكون عندهم ، تقابل الملكة والعدم ، أى - وفي نسخة « أعنى » - تقابل الوجود والعدم - وفي نسخة بدون عبارة « أى تقابل الوجود والعدم » - لا تقابل وجود لوجود - وفي نسخة بدون عبارة « لا تقابل وجود لوجود » -

ومعنى السكون - وفي نسخة « التكون » - عدم الحركة ؛ فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون ، هو ضده - وفي نسخة « ضد » - بل هو عدم محض .

وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال ، كانطباع - وفي نسخة « كما أن انطباع » - أشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين . بل انطباع صور المعقولات فى النفس ؛ فإنها ترجع إلى استفتاح - وفي نسخة « استنتاج » - وجود من غير زوال ضده .

وإذا عدم - وفي نسخة « عدمت » - كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده .

فزاها عبارة عن عدم محض قد طراً ، فعقل وقوع العدم - وفي نسخة بدون كلمة « العدم » - الطارئ .

وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن - وفي نسخة بدون كلمة « يكن » - شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة - وفي نسخة « بقدرة » - القادر .

* * *

فتبين بهذا أنه مهما - وفي نسخة « متى وهمنا » - تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث - وفي نسخة بدون كلمة « الحادث » - عدماً أو وجوداً .

[٦٢] - قلت : بل يفترق أشد الافتراق ؛ إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود - وفي نسخة بزيارة « صادراً عنه » - أولاً .

والعدم ثانياً .

أى وضع حادثاً عن الفاعل ، بتوسط ضرب من الوجود عنه ، وهو تصديره - وفي نسخة « تصيير » - الوجود الذى بالفعل إلى القوة ، بإبطال - وفي نسخة « بإبطال » - الفعل الذى هو الملكة فى الحل .

فهو - وفي نسخة « هو » - صحيح ، ولا يمتنع عند - وفي نسخة بدون كلمة « عند » - الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم ، بأن ينتقل - وفي نسخة « ينقل » - إلى صورة أخرى ؛ لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض .

وإنما الذى يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود

أصلاً^(١) ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات .

* * *

فهذا القول كله ، أخذ فيه ما بالعرض - وفي نسخة « فيه بالعرض » - على أنه - وفي نسخة « على ما » - بالذات .

فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .

وأكثر الأقاويل التى ضمن هذا الكتاب هى من هذا القبيل ؛ ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب [التهافت] - وفي نسخة « التفاهة » - المطلق ، أو [تهافت أبى حامد] لا [تهافت الفلاسفة] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب - وفي نسخة بدون كلمة « كتاب » - التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس للإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعدم ، وليس المحكوم بإمكانه هو صور العالم ومظاهره ، وإنما هو العالم ذاته : صوره ومظاهره ، ومحل هذه الصور والمظاهر وهو المادة انظر ما سبق فى تفسير الإمكان .

[٦٣] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

المسألة الثالثة *

في

بيان تليسههم

بقولهم^(١) :

إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه^(٢)

وأن العالم صنعه^(٣) وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات فكيف - وفي نسخة « فكيف لا » -
يصدر عنه - وفي نسخة « عنه الفعل » وفي أخرى « عنه سبحانه » -

[٦٣] ؛ قلت : قوله - وفي نسخة بدون عبارة « قوله » - :

[أما الذي - وفي نسخة « التي » - في الفاعل ، فهو أنه
لا بد وأن يكون : مريداً مختاراً ، عالماً ، لما - وفي نسخة « بما » -
يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريده] .

فكلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به - وفي
نسخة « معروف به » وفي أخرى « معوق » - في فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(*) وفي نسخة « الرابعة » .

(١) وفي نسخة « بقوله » .

(٢) وفي نسخة بدون عبارة « وصانعه » .

(٣) وفي نسخة « صنعته » .

أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .
وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة - وفي نسخة « الفاسلة » -
المؤثرة ، صنفين :

صنف : لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات :

مثل الحرارة تفعل حرارة - وفي نسخة « الحرارة » -

والبرودة تفعل برودة - وفي نسخة « البرودة » - .

وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .

والصنف الثاني - وفي نسخة « والثاني » - أشياء لها أن تفعل
الشيء في وقت ، وتفعل ضده في وقت آخر .

وهذه هي التي نسميها - وفي نسخة بدون عبارة « نسميها » -
مريدة ومختارة .

وهذه إنما تفعل عن علم وروية - وفي نسخة « ورؤية » - .

والفاعل الأول سبحانه منزّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين
على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة .

وذلك أن المختار والمريد ، هو الذي ينقصه المراد .

والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده^(١) .

(١) تبرير لنفي الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلاسفة ، وهو كلام - فيما يبدو - غير وجيه ؛
لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين :

إن اقتضاء ذات الله للعالم - بناء على مذهبكم - يلزمه أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ،
والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه لما اقتضاه واستلزمه .

فإن قيل : قد اقتضاه واستلزمه ، لا لصالح لنفسه وإنما لصالح غيره .

أمكن أن يقال : وهل رعاية صالح الغير أكل به ؟ أم ليست بأكل ؟

فإن قيل : ليست بأكل ، فقد كابر .

وإن قيل : أكل به ، فقد لزمه مثل ما ألزم المتكلمين .

* * *

وكذلك يقال في المختار والاختيار :

فإذا قال الفلاسفة : المختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه .

أمكن أن يقال لهم : إن المقتضى والمستلزم إنما يقتضى ما تكل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم

والمقتضى ضروريين ، لما استلزمهما واقتضاهما ، فهما أفضل له ، وأولى به من غيرهما ، ومن عندهما .

والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه حالة فاضلة .

والمريد هو الذى إذا حصل المراد ، كفت إرادته .

وبالجملة فالإرادة - وفي نسخة « فإرادته » - هى انفعال وتغير^(١) ، والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير .

* * *

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعى ؛ لأن فعل الشيء الطبيعى هو ضرورى فى جوهره ، وليس ضرورياً - وفي نسخة « بضرورى » - فى جوهر المريد ، ولكنه من تتمته .

وأيضاً فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن - وفي نسخة « من » - وفى أخرى « غير » ؛ علم - وفي نسخة « علم الله » - .

والله تعالى قد برهن - وفي نسخة « تبرهن » - أن فعله صادر عن علم .

فألجهة التى بها صار الله فاعلاً - وفي نسخة بزيادة « مريداً » -

ليس بيناً فى هذا الموضع - وفي نسخة « هذه المواضع » - إذ كان لا نظير - وفي نسخة « تغير » - لإرادته فى الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية - وفي نسخة « رؤية » - واختيار ، ويجعل هذا الحد له مطرداً فى الشاهد والغائب .

والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد - وفي نسخة بزيادة « له » - فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول ، أن ينفوا عنه الفعل .

هذا بين بنفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلاسفة ؛ فإن الملبس هو الذى يقصد التغليب - وفي نسخة « الغلط » - لا الحق .

وإذا أخطأ فى الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس .

والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين - وفي نسخة « ملبس » - أصلاً .

ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه - وفي نسخة « تشبيه » - إرادة البشر .

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر .

وإنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية إرادته .

* * *

[٦٤] - قال أبو حامد - وفي نسخة « قلت أبو حامد » - :

ولنحقق كل - وفي نسخة « وجه كل » - واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم فى دفعه :

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .

وعندكم - وفي نسخة « وعندهم » - أن العالم من الله تعالى ، كالمعلول من العلة ، يلزم - وفي نسخة « لزم » - لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس .

إلى قوله : فإن - وفي نسخة « بأن » - كل ذلك صادر منه - وفي نسخة « عنه » - وهذا - وفي نسخة « وهو » - محال .

[٦٤] - قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان - وفي نسخة بدون كلمة « اثنان » - .

أحدهما : أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل - وفي نسخة « يفعل » - بروية - وفي نسخة « بروية » - واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة .

والثاني : أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هي مثل لزوم الظل للشخص ، والضياء للشمس ، والهوى إلى أسفل ، للحجر .

وهذا ليس يسمى فعلاً ؛ لأن الفعل غير منفصل من الفاعل . قلت : وهذا كله كذب .

وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة :

الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره :

من القوة إلى الفعل .

ومن العدم إلى الوجود .

وأن هذا الإخراج ، ربما .

كان عن روية - وفي نسخة « رؤية » - واختيار .

وربما كان بالطبع .

وأنهم ليس يسمون الشخص ، بفعله لظله ، فاعلاً ؛ إلا مجازاً ؛ لأنه غير منفصل عنه .

والفاعل يتفصل عن المفعول باتفاق .

وهم يعتقدون أن الباري سبحانه منفصل عن العالم .

فليس هو عندهم من هذا الجنس .

ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذي في الشاهد ، لا ذو

الاختيار ، ولا غير ذي - وفي نسخة « ذو » - الاختيار .

بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل - وفي نسخة « لكل »

وفي أخرى بدونها - من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه

أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة .

فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض ؛ وذلك أنهم يرون :

أن فعله صادر عن علم .

ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشيء من

خارج ؛ بل لمكان فضله وجوده .

وهو ضرورة مريد مختار ، في أعلى مراتب المريدین المختارين ؛

إذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد .

وهذا هو نص - وفي نسخة « وهذا كله نص » - كلام الحكيم^(١)
إمام القوم ، في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة :
[إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ وفعله - وفي
نسخة « وجعله » - شيئاً لا من شيء ؟
قلنا : في جواب ذلك إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ،
كنحو قدرته ، وقدرته - وفي نسخة « وإرادته » وفي أخرى
« وقدره » - كنحو إرادته .

وإرادته كنحو حكيمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعلة
الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا - وفي نسخة « بيننا وبينها » وفي
أخرى « بينهما وبيننا » - فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام .

متى أراد ، قدر .

(١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابي وحدهما ، وإنما هو يرى أن الفزائي قد
هاجم بين من هاجم ، أرسطو ، بل إن الفزائي حين هاجم الفارابي وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما ممثلين
لأرسطو .

وأرسطو أغلى على ابن رشد من الفارابي وابن سينا ؛ ولذلك حين يختلف الفارابي وابن سينا مع أرسطو ،
نجد ابن رشد يناصر الفزائي على الفارابي ، أو ابن سينا « لا حباً في الفزائي ، ولكن لأن وجهة نظره في
هذه الحال تلتق مع أرسطو الذي هو أحب مخلوق إليه في عالم الفلسفة .

ومتى قدر ، قوى .

وكلها بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء - وفي نسخة « شاء » - كما يشاء - وفي
نسخة « شاء » - من لا شيء^(١) .

وإنما يتعجب من هذا النقص الذي فينا .

وقال :

[كل ما في هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله
تعالى .

ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين] .

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضربٌ ، التركيب فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - معنى
زائد على وجود المركبات .

وضربٌ ، وجود المركبات في تركيبها ، مثل وجود المادة مع
الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها
على التركيب ، بل التركيب هو علة الوجود ، وهو متقدم على
الوجود .

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب - وفي نسخة « تركيب » -
أجزاء العالم التي وجودها في التركيب ، فهو علة وجودها ولا بد .

(١) هذا واضح في إمكان خلق الشيء من لا شيء . لكن انظر ما سبق لابن رشد في هذا الصدد .

وكل من هو علة وجود شيء ما ، فهو فاعل له .

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القوم ، إن صح عند الناظر مذهبهم .

[٦٥] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فلن قيل : كل موجود ليس بواجب - وفي نسخة « واجب » - الوجود بذاته ، بل هو موجود بغيره .

فلما نسمى ذلك - وفي نسخة « إنما ذلك » وفي أخرى « وإنما يسمى ذلك » - الشيء - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى بدونها - مفعولاً . ونسمى سببه فاعلاً .

ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع .

أو بالإرادة - وفي نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » -

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلاً بآلة ، أو بغير آلة .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما - وفي نسخة « فعل ما » - فعل .

[٦٥] - قلت : حاصل هذا الكلام - وفي نسخة بزيادة « له » - جوابان :

أحدهما : أن كل ما كان واجباً بغيره ، فهو مفعول للواجب - وفي نسخة « الواجب » - بذاته .

وهذا الجواب معترض - وفي نسخة « معترضا » - لأن الواجب بغيره ، ليس يلزم أن يكون الذى به وجب وجوده ، فاعلاً .

إلا أن يطلق - وفي نسخة « ينطلق » - عليه حقيقة الفاعل ، وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثانى : وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما - وفي نسخة « لا » - يفعل بالاختيار والروية .

ولما - وفي نسخة « ولا » - يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح ، ويدل عليه ما حددنا به - وفي نسخة « مأخذه » - اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مرید .

وهذه القسمة - وفي نسخة « التسمية » وفي أخرى « المقدمة » -

غير معروفة بنفسها .

أعنى أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أوموجوداً بغيره .

[٦٦] - قال أبو حامد : راداً - وفي نسخة « ردّاً » - على الفلاسفة

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فلما ليس - وفي نسخة « فاسدة ولا » وفي أخرى

« فاسدة فلا » - وفي رابعة « فلما » - نسمى - وفي نسخة « يجوز أن نسمى » وفي

أخرى « فلما » -

كل سبب بأى وجه كان ، فاعلاً .

ولا كل مسبب ، مفعولاً .

ولو كان كذلك - وفي نسخة « ذلك » - لما صح أن يقال :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » -

الجماد ، لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان .

وهذا - وفي نسخة « وهذه » - من الكلمات المشهورة الصادقة .

[٦٦] - قلت :

أما قوله : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - ليس يسمى كل سبب فاعلاً ، فحق .

وأما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لا يسمى فاعلاً ، فكذب ؛ لأن الجماد إذا نفي عنه الفعل ، فإنما ينفي عنه الفعل .

الذى يكون عن العقل والإرادة .

لا الفعل - وفي نسخة « لعقل » - المطلق .

إذ نجد لبعض - وفي نسخة « بعض » - الجمادات - وفي نسخة « الوجودات » وفي أخرى « الموجودات » وفي رابعة « الموجودات الجمادات » - الحادثة إيجادات - وفي نسخة بدون عبارة « الحادثة إيجادات » - تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - تغلب - وفي نسخة « تغلب » - كل رطب ويابس ، ناراً أخرى مثلها ؛ وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى هي فيه بالقوة إلى الفعل .

ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل - وفي نسخة « قوة » - النار فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - فليس - وفي نسخة « فليست » - النار فاعلة - وفي نسخة « فاعلا » - فيه ، مثلها .

وهم يجحدون - وفي نسخة « يجدون » وفي أخرى « يجوزون » - أن تكون النار فاعلة وستأتى هذه المسألة .

وأيضاً فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالحملة : تدبر بدن - وفي نسخة « تدبرون » - الحيوان تدبيراً ، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ، كما يقول جالينوس . وبهذا التدبير نسميه حيئاً .

وبعدم هذه القوى فيه ، يسمى - وفي نسخة « سمي » - ميتاً .

* * *

[٦٧] - ثم قال :

فإن سمي الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة - وفي نسخة « فباستعارة » - كما قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يسمى طالباً مريداً ، على سبيل المجاز - وفي نسخة بدون عبارة « على سبيل المجاز » -

* * *

٦٧ - قلت : أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - إذا سمي فاعلاً ، يراد به أنه - وفي نسخة « أن » - يفعل فعل المريد ، فهو مجاز ، كما إذا قيل : إنه يطلب .

وإنه - وفي نسخة « فإنه » - مريد - وفي نسخة « يريد » - .

وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام .

* * *

[٦٨] - ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام - وفي نسخة « علم » - وينقسم :
إلى ما هو بالطبع .

وإلى ما هو بالإرادة .
غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد - وفي نسخة « يريد » - عام - وينقسم :
إلى يريد - وفي نسخة « من يريد » - مع العلم بالمراد .

وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد .

وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن
الإرادة بالضرورة .

* * *

[٦٨] - قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم :

إلى يريد .

وإلى غير يريد .

فحق ؛ ويدل عليه حد الفاعل

وأما تشبيهه إياه بقسمة - وفي نسخة بقسم - الإرادة :

إلى ما يكون بعلم .

وبغير علم .

فباطل ؛ لأن الفعل بالإرادة يؤخذ - وفي نسخة « يوجد » - في
حد العالم - وفي نسخة « والعالم » وفي أخرى « الفاعل » وفي رابعة
« العلم » - فكانت القسمة هدرًا .

وأما قسمة الفعل - وفي نسخة « العلم » - فليس يتضمن العلم ؛
إذ قد يخرج من العدم إلى الوجود غيره ، من لا علم له .
وهذا بين ، ولذلك قال العلماء ، في قوله تعالى :
(جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) .
إنه استعارة - وفي نسخة بدون عبارة « ولذلك . . . استعارة » - .

* * *

[٦٩] - ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع ، ليس بنقص - وفي نسخة « نقص » -
للأول ، فليس كذلك ؛ فإنه نقص له من حيث الحقيقة ، ولكن - وفي نسخة
« ولكنه » - لا يسبق إلى الفهم - وفي نسخة « الوهم » - التناقض - وفي نسخة
« النقص » - ولا يشتد نفور الطبع عنه ؛ لأنه يبقى مجازًا .

فإنه لما أن كان سببًا بوجه ما ،

والفاعل أيضًا سبب .

سمى فعلا - وفي نسخة « فاعلا » - مجازًا .

وإذا قيل - وفي نسخة « قال » - فَعَلَّ بالاختيار ، فهو تكرير على التحقيق ،
كقوله : أراد ، وهو عالم بما أراده - وفي نسخة « بالإرادة » -

* * *

(٦٩) - قلت : هذا كلام لا يشك أحد في خطئه ؛ فإن
ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود ، أى فعل - وفي نسخة بدون
كلمة « فعل » - فيه شيئاً ، لا يقال فيه : إنه فاعل ، بمعنى
التشبيه بغيره - وفي نسخة « لغيره » - بل هو فاعل بالحقيقة
لكون حد الفاعل منطبقاً عليه .

وقسمة الفاعل :

إلى ما يفعل بطبعه .

وإلى ما يفعل باختياره .

ليس بقسمة اسم مشترك ، وإنما هي قسمة جنس .

ولم كان هذا ، كان قول القائل : الفاعل فاعلان :

فاعل - وفي نسخة بدون كلمة « فاعل » - بالطبع .

وفاعل بالإرادة .

قسمة صحيحة ؛ إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره ، ينقسم إلى هذين القسمين .

* * *

[٧٠] - قال أبو حامد :

إلا أنه لما تصور أن :

يقال : فعل ، وهو مجاز

ويقال : فعل ، وهو حقيقة .

لم تنفر - وفي نسخة « يتنفر » - النفس عن قوله :

فعل بالاختيار .

وكان معناه : فعل فعلاً حقيقياً ، لا مجازاً .

كقول القائل :

تكلم بلسانه .

ونظر - وفي نسخة « نظر » وفي أخرى « نظره » - بعينه .

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً .

والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً - وفي نسخة بدون كلمة « مجازاً » -

إذ - وفي نسخة « حتى » - يقال : قال برأسه . أى نعم . ولم يستقبح أن يقال :

قال بلسانه .

ونظر بعينه .

ويكون معناه نفي احتمال المجاز .

فهذه - وفي نسخة « فهذا » - مزية القدم - وفي نسخة بدونها - وفي أخرى « الأقدام » -

فليتنبه - وفي نسخة « وليتنبه » - لحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

* * *

[٧٠] - قلت : هذه - وفي نسخة « هذا » - مزية ، ممن ينسب

إلى العلم - وفي نسخة « العلا » - أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل ،

والعلة الكاذبة ، في كون النفوس مستشعنة - وفي نسخة « متشعبة »

وفي أخرى « متشبهة » - لقسمة - وفي نسخة « بقسمة » - الفعل :

إلى الطبع .

وإلى الإرادة .

فإن أحداً لا يقول :

نظر بعينه وبغير - وفي نسخة « ويريد » - عينه :

وهو - وفي نسخة « وهو أن » - يعتقد أن هذه قسمة للنظر ،

وإنما يقول :

نظر بعينه .

تقريراً - وفي نسخة « تقديرًا » وفي أخرى « تقدير » - للنظر الحقيقي ، وتبعيداً - وفي نسخة « وتبعيداً » - له من أن يفهم منه النظر المجازي ؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقي من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب - وفي نسخة « قريباً » - من أن يكون هدرًا .

وأما إذا قال :

فعل بطبعه .

وفعل باختياره .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل - وفي نسخة « للعقل » - .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته - وفي نسخة « بلسانه » - .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبعه .

مجازاً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلاً في المشهور من الفاعل بالإرادة ؛ لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله ، وهو يفعل دائماً .

والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك - وفي نسخة « ولذلك ليس » - لخصومهم أن يعكسوا

عليهم ، فيقولوا : - وفي نسخة « فيقولون » - بل قوله :

فعل بطبعه .

هو مثل قوله :

نظر بعينه .

وقوله :

فعل بإرادته .

مجاز - وفي نسخة « مجازاً » - سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب ، ولا له فعل مؤثر في الموجودات .

فإن كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا ، فمن أين ، ليت شعري ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقي في الغائب - وفي نسخة « الغالب » - هو أن يكون عن علم وإرادة .

[٧١] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة .

فإن قيل : تسمية - وفي نسخة « اسم » - الفاعل فاعلاً - وفي نسخة بدون كلمة « فاعلاً » - إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :
فإن قلتم : إن ذلك كله - وفي نسخة « كل ذلك » - مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

[٧١] - قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ، وهو أن العرب تسمى من يؤثر في الشيء ، وإن لم يكن له اختيار ، فاعلاً حقيقياً ، لا مجاز .
فهو جواب جدلي ، فلا يعتبر في الجواب .

[٧٢] — قال أبو حامد : مجيباً لهم :

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز . وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا — وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « أن » — لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف — وفي نسخة « لأضاف » — العقل الفعل إلى الإرادى — وفي نسخة « الإرادة » —

فكذلك — وفي نسخة « وكذا » — اللغة .

فإن من أتى إنساناً في نار ، فمات ، يقال :

هو القاتل ، دون النار .

حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان ، صدق قائله — وفي نسخة « قوله » —

إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

* * *

[٧٢] — قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطالين — وفي نسخة « المطالبين » — الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط .

وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة — وفي نسخة « الظن » — بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى المحرك الأول .

والذى قتل بالنار ، هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هي آلة القتل .

ومن أحرقت النار ، من غير أن يكون لإنسان — وفي نسخة « الإنسان » — في ذلك اختيار ، ليس يقول أحد :

إنه أحرقت النار مجازاً .

فوجه التغليط في هذا أنه احتج .

بما يصدق مركباً ، على ما هو بسيط ، ومفرد غير مركب .

وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول في الزنجى :

إنه أبيض الأسنان .

فهو — وفي نسخة « فهذا » وفي أخرى « فإنه » — أبيض بإطلاق .

والفلاسفة لا يقولون :

إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق ؛ لأنه — وفي نسخة بدون عبارة « لأنه » — فاعل بعلم ، وعن علم . وفاعل أفضل الفعلين المتقابلين ، مع أن كليهما ممكن ، وإنما يقولون :

إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] — قال أبو حامد : مجاباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن نعى بكون الله تعالى فاعلاً .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وأن العالم قوامه به .

ولولا وجود البارى تعالى ، لما تصور وجود العالم

إلى قوله : فلا مشاحة في الأسامى — وفي نسخة « في الاسم » — بعد ظهور المعنى .

* * *

[٧٣] - قلت : حاصله : تسليم القول لخصومهم ؛ - وفي نسخة « لخصومكم » - .

أن الله تعالى ليس هو فاعلا ، وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به .
وهو جواب ردي ؛ لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل ، على جهة ما النفس مبدأ للجسد .
وهذا ليس يقوله أحد منهم .

[٧٤] - ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا : أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً .

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة .

وقد نفيت - وفي نسخة « تقدم » - حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا - وفي نسخة بدون كلمة

« هذا » - التلبيس فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » -

[٧٤] - قلت : أما هذا القول فلازم للفلاسفة ، لو كانوا

يقولون ما قولهم - وفي نسخة « بأقوالهم » وفي أخرى « ما يقول هو عنهم » - إياه ؛ وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع ، أن لا يكون للعالم فاعل :

لا بالطبع ، ولا بالإرادة .

ولا شيء هو فاعل بغير هذين التحوين .

فليس ما قاله كشفاً عن تلبيسهم . وإنما التلبيس - وفي نسخة

بزيادة « هو » - أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم .

(٧٥) - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الوجه الثاني

في

إبطال^(١) كون العالم فعلاً^(٢) لله سبحانه

على أصلهم^(٣)

بشرط - وفي نسخة « شرط » - في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث .

ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه .

وذلك لا يتصور في القديم ؛ إذ الموجود لا يمكن إيجاده .

فإذن - وفي نسخة « فإن » - شرط الفعل أن يكون حادثاً .

والعالم قديم عندهم .

فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

[٧٥] - قلت : أما إن كان العالم قديماً بذاته - وفي نسخة

« لذاته » - وموجوداً لا من حيث هو متحرك ؛ لأن كل حركة

مؤلفة من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل - وفي نسخة « فاعلاً » - أصلاً .

وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس

لحدوثه أول^(٤) ، ولا منتهى ؛ فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق

باسم الإحداث ، من الذي أفاد الإحداث المنقطع .

وعلى هذه الجهة ؛ فالعالم محدث لله سبحانه . واسم الحدوث به

أولى ، من اسم القدم .

(١) وفي نسخة « إنكار » .

(٢) وفي نسخة « فسد » .

(٣) وفي نسخة « على أصلهم » .

(٤) معاني الحدوث عند الفلاسفة .

وإنما سميت - وفي نسخة « سميت » وفي أخرى « تسمية » -
الحكماء ، العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء ،
وفي زمان ، وبعد العدم .

* * *

[٧٦] - ثم قال - وفي نسخة « قال » وفي أخرى ، بدونهما - : مجيباً
عن الفلاسفة :

فإن قيل : معنى الحادث - وفي نسخة « الحدث » - موجود بعد عدم .
فلنبحث - وفي نسخة « فلنجد » - أن - وفي نسخة « على أن » - الفاعل
- وفي نسخة « العالم » - إذا حدث أكان ؟ - وفي نسخة « كان » - الصادر
منه المتعلق به .

الوجود المجرد ؟

أو العدم المجرد ؟

أو كلاهما ؟

وباطل أن يقال : إن المتعلق به - وفي نسخة بزيادة « من حيث إنه حادث ،
ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد العدم ، والعدم لم يتعلق به » - العدم
السابق ؛ إذ لا تأثير للفاعل في العدم .

وباطل أن يقال : كلاهما ؛ إذ بآن

أن - وفي نسخة بدون عبارة « بآن أن » -

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وأن العدم ، في كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ؛ فإن - وفي نسخة « وإن » - الصادر
منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة له - وفي نسخة « نسبة » وفي أخرى « ينسب » -
إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائماً ، فرضت النسبة دائماً .

وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفضل - وفي نسخة « أفعّل » -
وأدوم تأثيراً ؛ لأنه - وفي نسخة « لا أنه » وفي أخرى « إلا أنه » - لم يتعلق
العدم بالفاعل بحال - وفي نسخة « محال » -
فبقى أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - إنه متعلق به من حيث
إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود - وفي نسخة « وجود » - بعد عدم
- وفي نسخة « العدم » - .
والعدم لم يتعلق به .

* * *

[٧٦] - قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه
المسألة عن الفلاسفة^(١) ، وهو قول سفسطائي ؛ فإنه أسقط منه أحد
ما يقتضيه التقسيم الحاصر - وفي نسخة « الخاص » - .
وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :

أن يتعلق من الحادث بالوجود .

أو بالعدم السابق له - وفي نسخة « لا » - .

ومن - وفي نسخة « من » - حيث هو عدم - وفي نسخة
« معدوم » - .

أو - وفي نسخة « أن » وفي أخرى « أن يتعلق » - بكلهما
جميعاً .

ومحال - وفي نسخة « والحال » - أن يتعلق بالعدم ؛ فإن الفاعل
لا يفعل عدماً .

(١) ابن سينا يجيب عن الفلاسفة بما لا يعجب ابن رشد .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يستحيل أن يتعلق
بكليهما .

فقد بقي أنه إنما يتعلق بالوجود - وفي نسخة « بوجود » -
والإحداث ، ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود .

أعني أن فعل الفاعل إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
هو إيجاد .

فاستوى في ذلك .

الوجود المسبوق بعدم .

والوجود الغير - وفي نسخة « والوجود غير » وفي أخرى « ووجود
والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الغير » - مسبوق - وفي نسخة
« المسبوق » - بعدم .

ووجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود
إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - في حال العدم ، وهو الوجود
الذي بالقوة .

ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل ، من حيث هو بالفعل ،
ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذي لحقه
العدم .

ف فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ؛ لأن العدم ليس بفعل .

ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل - وفي نسخة
بدون كلمة « كل » - ما كان من الوجود على كماله الآخر
- وفي نسخة بدون كلمة « الآخر » - فليس يحتاج .

إلى إيجاد - وفي نسخة « إيجاده » - .

ولا إلى موجد .

والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث
المحدث .

فلذلك - وفي نسخة « فكذلك » - لا ينفك من هذا الشك
إلا أن ينزل أن العالم لم ينزل يقترن بوجوده عدم - وفي نسخة « بوجود
عدم » - وفي أخرى « بوجود وعدم » - ولا يزال بعد يقترن به - وفي
نسخة بدون عبارة « به » - كالحال في وجود الحركة ، وذلك أنها
دائماً تحتاج إلى المحرك .

والمحققون من الفلاسفة^(١) يعتقدون أن هذه هي حال العالم
الأعلى مع الباري سبحانه ، فضلاً عما دون العالم العلوى .

وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات - وفي نسخة « والمصنوعات » -
فإن المصنوعات إذا وجدت لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » -
يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به - وفي نسخة « بها » -
يستمر وجودها .

[٧٧] - قال أبو حامد :

وأما قولكم :

إن الموجود لا يمكن إيجاده :

إن عنيت به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم
فصحيح .

(١) من هم المحققون من الفلاسفة في نظر ابن رشد ؟

وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً

فقد بينا أنه لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجوداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا — وفي نسخة بدون كلمة « إلا » — في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً .

فإنه إنما يكون الشيء — وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » — موجوداً — وفي نسخة « موجوداً » — إذا كان الفاعل له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — موجوداً . ولا يكون الفاعل موجوداً له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه .

والإيجاد مقارن .

لكون الفاعل موجوداً .

وكون المفعول موجوداً .

لأنه ^(١) عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد إلا للموجود ، إن — وفي نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها :

يكون الفاعل موجوداً .

والمفعول موجوداً .

قالوا : ولهذا — وفي نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفي نسخة « أن » — العالم فعل الله وفي نسخة « لله » — تعالى أزلاً وأبداً .

وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له — وفي نسخة « له به » — لأن المرتبط بالفاعل الوجود .

فإن — وفي نسخة « فإذا » — دام الارتباط ، دام الوجود .

(١) أى الإيجاد .

وإن انقطع انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارئ تعالى ، لو قدر عدمه ، لبقى العالم ؛ إذ ظنتم أنه كالبناء مع البناء ؛ فانه يتعدم ويبقى البناء ؛ فإن بقاء البناء ليس هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — بالبناء — وفي نسخة « بالباقي » — بل هو باليؤسسة المسكة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

[٧٧] — قلت : ولعل العالم بهذه الصفة .

وبالحملة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل ، الذي ليس فيه نقص أصلاً . ولا قوة من القوى .

إلا — وفي نسخة « لا » — أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجوداً ؛ فإن الموجد المفعول ، لا يكون موجوداً — وفي نسخة « موجوداً » — إلا بموجد فاعل .

فإن كان كونه موجوداً عن موجد — وفي نسخة « موجوداً » — — أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره في الإضافة ، أعني في كونه موجوداً ، صح ما — وفي نسخة « موجوداً فتح باب » — يقوله ابن سينا .

وهذا لا يصح في العالم ؛ لأن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة . وإنما هو موجود في باب الجوهر . والإضافة عارضة له .

ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام

الساوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد ؛ فإن الفلاسفة يزعمون ذلك ؛ لأنه - وفي نسخة « لا » - قد تبين أن ههنا - وفي نسخة « هنا » - صوراً مفارقة للمواد ، وجودها - وفي نسخة « ووجودها » - هو تصورها - وفي نسخة « بصورها » - .

وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا ، من قبل أن المعلوم هو في مادة .

[٧٨] - قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل - وفي نسخة « بالمفعول » - من حيث حدوثه .

لا من حيث عدمه السابق .

ولا من حيث كونه موجوداً فقط .

فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا ، وهو موجود . بل يتعلق - وفي نسخة « فيتعلق » - به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود .

فإن نفي منه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا تعلقه - وفي نسخة « يعقله » - بالفاعل .

وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم .

وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل .

فهو كذلك ، ولكنه - وفي نسخة « لكنه » - شرط في كون الوجود - وفي

نسخة « وجود » - فعل الفاعل ، أعني كونه مسبوقاً بالعدم .

فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم لا يصلح لأن - وفي نسخة « أن » - يكون فعلاً لفاعل - وفي نسخة « للفاعل » -

وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ، ينبغي أن يكون بفعل الفاعل . فإن ذات الفاعل وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، شرط في كونه فاعلاً - وفي نسخة بدون كلمة « فاعلاً » - وليس ذلك من أثر - وفي نسخة « آثار » - الفاعل - وفي نسخة « المفعول » -

ولكن لا يعقل فعل إلا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - موجود ، فكان وجود الفاعل - وفي نسخة « فإن كان الفاعل » - شرطاً - وفي نسخة بدون كلمة « شرطاً » - وإرادته ، وقدرته ، وعلمه - وفي نسخة بزيادة « شرطاً » - ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

[٧٨] - قلت : هذا الكلام كله صحيح ؛ فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك .

والحركة من الوجود - وفي نسخة « بالوجود » - الذي بالقوة ، إلى الوجود الذي بالفعل ، هي التي - وفي نسخة بدون عبارة « هي التي » - وفي أخرى بدون كلمة « هي » - تسمى حدوثاً .

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك ، وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل ، أن يتعلق بضده ، كما ألزم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات - وفي نسخة « الموجود » - ما فصولها الجوهرية في الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

وإنما - وفي نسخة « و » - السموات وما دونها هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » - فهي في حدوث دائم لم يزل ، ولا يزال .

وعلى هذا ، فكما أن الموجود الأزلئ أحق بالوجود من الغير الأزلئ .
كذلك ما كان حدوثه أزلئاً أولى باسم الحادث ، مما حدوثه
في وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه - وفي نسخة « بهذا » - الصفة ، أعنى
أن جوهره في الحركة ، لم يحتاج العالم بعد وجوده إلى الباري
سبحانه ، كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ
منه ، إلا - وفي نسخة « وإلا » - لو كان العالم من باب المضاف ،
كما رام ابن سينا أن يبينه - وفي نسخة « يثبت » - في القول المتقدم .
وقد قلنا نحن : إن ما - وفي نسخة « من ما » وفي أخرى « من »
- رام منهم - وفي نسخة « من » - ذلك ، هو صادق على صور
الأجرام السماوية .

وإن كان هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - هكذا ،
فالعالم مفتقر - وفي نسخة « يفتقر » - إلى حضور الفاعل له - وفي
نسخة بدون عبارة « له » وفي أخرى « الفاعل لا » - في حال
وجوده ، من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً ، أعنى :
لكون جوهر العالم ، كائناً في الحركة .

وكون - وفي نسخة « وكونه » - صورته التي بها قوامه ، ووجوده
من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف ، أعنى الهيئات
والمملكات المعدودة في باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس ، ومعدودة
- وفي نسخة « معدودة » - فيه ، فهو إذا وجد ، وفرغ وجوده ،
مستغن عن - في نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » وفي أخرى « وجوده
كان محتاجاً إلى » - الفاعل .

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ، ويرفع - وفي نسخة
« ورفع » - عنك الحيرة التي تنشأ للناس من - وفي نسخة « بين » -
هذه الأقاويل المتضادة .

* * *

[٧٩] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفت بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم
منه أن يكون الفعل .

حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً .

وقديماً إن كان قديماً .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا - وفي نسخة « فهو » -
محال ؛ إذ من حرك - وفي نسخة « يتحرك » وفي أخرى « تحرك » - اليد في قدح
ماء تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها - وفي نسخة « قبله » - ولا بعدها - وفي
نسخة « بعده » - إذ لو تحرك بعدها - وفي نسخة « بعده » - لكان اليد مع الماء
قبل تنحيه ، في حيز - وفي نسخة « حين » - واحد .

ولو تحرك قبلها - وفي نسخة « قبله » - لانفصل الماء عن اليد ، وهو مع كونه
معها - وفي نسخة « معه » - معلوله - وفي نسخة « معلولها » وفي أخرى « معلولا » -
وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهي
مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام .

فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

* * *

[٧٩] - قلت : أما في الحركة مع المحرك فصحيح .

وأما في الموجود الساكن مع الموجد له .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً - وفي نسخة « موجداً » - بهذه الصفة .

فغير صحيح .

فلتكن هذه النسبة إنما - وفي نسخة « إذا » - وجدت بين الفاعل والعالم - وفي نسخة « أو العالم » - من جهة ما هو متحرك .

وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع .

أو عارض من - وفي نسخة « في » - العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً - وفي نسخة « طبعياً » - .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قديماً ، ومنعوا عليه

الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « طبعياً . . . عليه الفعل » - في وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

[٨٠] - قال أبو حامد : مجيباً للفلاسفة في القول المتقدم :

قلنا - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ؛ فإنها حادثة عن عدم . فجاز أن يكون فعلاً ، ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » وفي أخرى « فعلاً الماء » - سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له .

ولنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته - وفي نسخة « فنسميه » - فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلوم مع العلة فيجوز :

أن يكونا حادثين .

وأن يكونا قديمين .

كما يقال : إن العلم القديم - وفي نسخة « العلة القديمة » - علة لكون القديم عالمًا ، ولا كلام - وفي نسخة « الكلام » - فيه .

ولنما الكلام فما يسمى (فعلاً) .

ومعلوم - وفي نسخة « وتعلق » - العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .

بل - وفي نسخة « بل ما » - يسمى فعلاً بشرط - وفي نسخة « فشرطه » -

أن يكون حادثاً عن عدم .

فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلاً غيره ، كان متجوزاً في الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء - وفي نسخة « الإصبع » - مع الإصبع قديمة

- وفي نسخة « قديماً » - دائماً - وفي نسخة « دائماً » - لم تخرج حركة الماء

عن كونها - وفي نسخة « كونه » - فعلاً .

تلبس ؛ لأن الإصبع - وفي نسخة « الإصباح » - لا فعل له ، وإنما الفاعل

ذو الإصبع ، وهو المرید - وفي نسخة « الموجد » - ولو قدرناه - وفي نسخة

« قدر » وفي أخرى « قدرنا » - قديماً ، لكانت حركة الإصبع - وفي نسخة

« الإصباح » - فعلا له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحادث عن - وفي نسخة « من » - عدم .

فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنه من فعله ، بل هو من فعل الله .

وعلى - وفي نسخة « على » - أى وجه - وفي نسخة « جهة » - كان ، فكونه فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه - وفي نسخة « لأنه » - دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « فقد » - اعترفتم بأن : نسبة الفعل إلى الفاعل ، من حيث إنه موجود .

كنسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة .

فنحن لا نعني بكون العالم فعلا ، إلا كونه معلولاً ، دائم النسبة إلى الله تعالى .

فإن لم تسموا هذا فعلا فلا مضابقة في الأسماء - وفي نسخة « التسميات » -

بعد ظهور المعاني - وفي نسخة « المعنى » -

قلنا : ولا غرض - وفي نسخة بزيادة « لنا » - من هذه المسألة إلا بيان أنكم

تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق .

وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقاً .

ولا العالم فعله تحقيقاً .

وأن إطلاق هذا الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - مجاز منكم ،

لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

[٧٩] - قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون :

بأن الله فاعل .

وأنه - وفي نسخة « أنه » وفي أخرى « بأنه » - علة له فقط .

وأن - وفي نسخة « فإن » - العلة مع المعلول .

وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول ؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التي هي علة له ، على طريق الصورة . أو - وفي نسخة « و » - على طريق الغاية .

وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة ، بل قد توجد العلة الفاعلة - وفي نسخة « الفاعلية » - ولا يوجد المعلول .

فكان أبو حامد - وفي نسخة « أبا حامد » - كالوكيل الذي يقر - وفي نسخة « يقرأ » - على موكله ، بما لم يأذن له فيه .

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلا ، ولا يزال ، أى لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين .

آل أرسطوطاليس .

وآل أفلاطون .

وذلك أن إفلاطون لما قال بحدوث^(١) العالم لم يكن في قوله شك في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أنه - وفي نسخة « أنه إن » - يضع للعالم صانعاً فاعلاً .

وأما أرسطوطاليس ، فلما وضع أنه قديم شكك - وفي نسخة « شك » عليه - أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك ، وقالوا :

إنه لا يرى أن للعالم صانعاً ، فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه - وفي نسخة « فيه » - بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلاً .

وهذا يبين على الحقيقة في موضعه^(٢) .

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية ، بها يتقوم وجودها ، فمعطى الحركة هو فاعل للحركة - وفي نسخة « الحركة » - حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة .

فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية .

(١) لعل هذا هو ما يسمونه بالحدوث الدائق للعالم . وهذا التأويل في رأى أفلاطون هو الذى جعل الغزالي يقول في التهاافت :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث ، ثم منهم من أول كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له] .

نعم إن ابن رشد متأخر عن الغزالي ، ولكن هذا التأويل في كلام أفلاطون ، لم يكن ابن رشد أول من قال به .

(٢) هل هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة ؟ لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن الدخول فيه يقتضى الإطالة المفرطة للغرض ؟

وأيضاً قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تبين - وفي نسخة « بين » - عندهم ، أنه معطى الوجدانية التى بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوجدانية التى هى شرط - وفي نسخة « شرطاً » - فى وجود الشئ المركب هو - وفي نسخة « وهو » - معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب ؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين .

وهذه هى - وفي نسخة بدون كلمة « هى » - حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله - وفي نسخة « كلهم » - .

وأما قولهم : إن الفعل حادث فصحيح ؛ لأنه حركة .

ولئنا معنى القدم - وفي نسخة « العدم » - فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم :

إن العالم قديم .

أنه متقوم - وفي نسخة « متقدم » - بأشياء قديمة ؛ لكونها حركة .

وهذا هو الذى لما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - تفهمه الأشعرية ، عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم ، وأن العالم قديم .

ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم .

[٨٠] — قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثالث

في

استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى

على أصلهم

بشرط — وفي نسخة « لشرط » — مشترك — وفي نسخة « مشترط » — بين
الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا :

لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد .

والمبدأ واحد من كل وجه .

والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

* * *

[٨٠] ؛ قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والتزم ، فيعسر
الحواب عنه ، لكنه شيء لم يقله — وفي نسخة « لا يقوله » — إلا
المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

* * *

[٨١] — ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : العالم يحمله ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر
منه — وفي نسخة « عنه » — تعالى موجود واحد ، وهو — وفي نسخة « هو » —
أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر قائم بنفسه . غير متحيز ، يعرف
نفسه ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع : (الملك) .

ثم منه يصدر الثالث — وفي نسخة « ثالث » —

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل — وفي نسخة « الموجود » — وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة ، خلاف
ما نفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد : كما أن النفس تبيض الثوب المغسول ، وتسدود
وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ،
ويتقب بالمشق .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل
غيره ، فيكثر الفعل .

* * *

وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول ؛ إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا
— وفي نسخة « ولا في » وفي أخرى « ولا فيه » — اثنيينية ، ولا — وفي نسخة
« لا » — كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد .

ولا ثم — وفي نسخة « ثمت » — اختلاف مواد .

فإن الكلام في المعلول الأول الذي — وفي نسخة « والذي » — هو — وفي نسخة
« هي » — المادة الأولى مثلاً — وفي نسخة « صادر عن الأول » بدل « المادة الأولى
مثلاً » وفي أخرى « المادة الأولى مثلاً هو صادر عن الأول » —

ولا ثم — وفي نسخة « ثمت » — اختلاف آلة ؛ إذ — وفي نسخة بدون كلمة
« إذ » — لا موجود مع الله تعالى في رتبته — وفي نسخة « في مرتبته » وفي أخرى
بدون العبارتين —

فالكلام في حدوث الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة — وفي نسخة « صادراً » وفي أخرى
« صادر » — من الله تعالى : بطريق التوسط . كما سبق .

[٨١] - قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا - وفي نسخة « إذ » - كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد . وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر :

إما من قبل المواد ، ولا مواد معه .

أو من قبل الآلة ، ولا آلة - وفي نسخة « والآلة » وفي أخرى « ولا الآلة » - معه - وفي نسخة بزيادة « لا موجود مع الله في رتبته » - .

فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد .

وعن ذلك الواحد واحد - وفي نسخة بزيادة « وعن ذلك الواحد واحد » - فتوجد الكثرة - وفي نسخة « للكثرة » - .

* * *

[٨٢] - ثم قال راداً - وفي نسخة « ردّاً » - عليهم :

قلنا : فيلزم من - وفي نسخة « عن » - هذا أن لا يكون في العالم شيء - وفي نسخة « ولا شيء » وفي نسخة « إلا شيء » - واحد مركب - وفي نسخة « مركباً » - من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلّة لآخر - وفي نسخة « الأخرى » - تحته - وفي نسخة بدون عبارة « وعلّة لآخر تحته » -

إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى - وفي نسخة « ينتهي » - في جهة التصاعد - وفي نسخة « التصعد » - إلى علّة لا علّة لها - وفي نسخة « له » -

وليس كذلك ؛ فإن الجسم عندهم مركب - وفي نسخة بدون كلمة « مركب » - من صورة وهبولى ، وقد صار باجتماعهما - وفي نسخة « باجتماعها » - شيئاً واحداً .

والإنسان - وفي نسخة « إذ الإنسان » - مركب من جسم ونفس وليس - وفي نسخة « ليس » - وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علّة - وفي نسخة « بعلة » وفي أخرى « لعلّة » - أخرى .

والفلك عندهم كذلك ؛ فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران - وفي نسخة « صدرتا » وفي أخرى « صدر » - من - وفي نسخة « عن » - علّة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن - وفي نسخة « من » وفي أخرى « إما من » - علّة واحدة ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علّة مركبة ؟ فيتوجه - وفي نسخة « ويتوجه » - السؤال في تلك - وفي نسخة « في تركيب » - العلّة إلى - وفي نسخة « إلا » - أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط - وفي نسخة « ببسيط » -

فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر - وفي نسخة « الأواخر » - تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء - وفي نسخة « بالتقاء » - .

وحيث يقع الالتقاء - وفي نسخة « التقاء » - يبطل قولهم :

إن الواحد لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا واحد .

[٨٢] - قلت : هذا لازم لهم ، إذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد .

أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة .

لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب - وفي نسخة « المطلب » - عاماً في جميع الموجودات .

وأما من قسم الموجود إلى - وفي نسخة « الموجودات إلى » وفي أخرى بدون هذه العبارة - :

الموجود المفارق .

والموجود الهولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المعقول .

فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة :

المادة والصورة .

وجعل بعضها البعض فاعلات ، إلى أن يرتقى إلى الجرم السماوى .

وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول ، هو لها مبدأ على جهة

تشبه - وفي نسخة « تشبيه » - الصورة - وفي نسخة « والصورة » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الغاية ؛ - وفي نسخة بدون عبارة « وتشبه الغاية » - .

وتشبه - وفي نسخة « وتشبيه » وفي أخرى « وشبه » - الفاعل .

وذلك كله مبين في كتبهم .

فتأتى - وفي نسخة « فبأى » وفي أخرى « فباقى » - المقدمة مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوك .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مذهب أرسطو .

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هى قضية اتفق عليها القدماء - وفي نسخة بزيارة « من الفلاسفة » - حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدى - وفي نسخة « الجزئى » - وهم يظنون - وفي نسخة « يظنون » - الفحص البرهانى .

فاستقر رأى - وفي نسخة « باستقراء » - الجميع منهم على :

أ ن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد .

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .

وذلك بعد أن بطل عندهم الرأى الأقدم من هذا ، وهو :

أن المبادئ الأول اثنان :

أحد هما : للخير .

والآخر : للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة .

ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الأضداد ، هى الخير والشر ، فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود فى العالم .

كالنظام الموجود ، فى العسكر من قبل قائد العسكر .

والنظام الموجود فى - وفي نسخة بدون عبارة « العالم كالنظام ...

الموجود فى » - المدن ، من قبل مدبرى المدن .

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .
وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاضلون ؛ فإنها شرور وضعت من أجل - وفي نسخة « من أهل » - الخير ، لا على القصد الأول .

وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن - وفي نسخة « إلا » - يشوبها شر - وفي نسخة « شيء » - كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس بهيمية .

فكان الحكمة اقتضت عندهم .

أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير .

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً .

ووقع هذا الشك في الواحد ،

جاوبوا - وفي نسخة « أجابوا » وفي أخرى « وجابوا » - فيه - وفي نسخة « به » - بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى ، وهو [أنكساغورس] - وفي نسخة « فيثاغورس » - وآله - وفي نسخة بدون عبارة « وآله » - .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - جاءت من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - جاءت من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا ، أفلاطون . وهو أقنعها رأياً ؛ لأن السؤال يأتي في الجوابين الآخرين ، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فمن اعترف بهذه المقدمة ، فالشك مشترك بينهم .

والكلام في الوجه الذي به لزم الكثرة عن - وفي نسخة « من » - الواحد ، لازم لها - وفي نسخة « له » - .

أعني فيمن - وفي نسخة « لمن » - اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وأما المشهور اليوم ، فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول :

صدر عنه صدوراً - وفي نسخة « صدور » - أولاً - وفي نسخة

« أول » - جميع الموجودات المتغايرة .

فالكلام في هذا الوقت ، مع أهل هذا الزمان ، إنما هو في هذه المقدمة .

وأما ما اعترض - وفي نسخة « اعترضه » - به أبو حامد ، على المشائين ، فليس يلزمهم ، وهو أنه :

إن كانت - وفي نسخة « كان » - الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات ، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة - وفي نسخة « بسيط » - كل واحد منها مركب من كثرة .

فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين :

كثرة - وفي نسخة بدون كلمة « كثرة » - لأُمُور - وفي نسخة « بأمُور » - بسيطة ، وهى الموجودات البسيطة التى ليست فى هَيُولٍ ، وأن هذه - وفي نسخة « هؤلاء » - بعضها أسباب لبعض ، وترتقى - وفي نسخة « ترتقى » - كلها إلى سبب واحد ، هو من جنسها وهو أول فى ذلك الجنس .

وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ .
وأن الكثرة التى دون الأجرام السماوية ، إنما جاءت من قبل الهَيُولِ والصورة ، والأجرام - وفي نسخة « أو الأجرام » - السماوية . فلم يلزمهم شئ من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولاً ، من المحركين لها ، الذين ليس هم فى مادة أصلاً .
وصورها ، أعنى الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك المحركين .

وصور ما دون الأجرام السماوية مستفادة - وفي نسخة بدون عبارة - « من أولئك . . . مستفادة » - من الأجرام السماوية .

وبعضها من بعض سواء - وفي نسخة « وسواء » -

كانت صور الأجسام البسائط التى فى المادة الأولى الغير - وفي نسخة « غير » - كائنة ولا فاسدة .

أو صوراً لأجسام مركبة - وفي نسخة « المركبة » - من الأجسام البسيطة - وفي نسخة « منها » -

وأن التركيب فى هذه هو من قبل - وفي نسخة « من قبيل » - الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم فى النظام الذى ههنا .

وأما الأشياء التى حركتهم ، أعنى الفلاسفة ، لهذا الاعتقاد ، فليس يمكن أن تبين - وفي نسخة « تبين » - ههنا ؛ إذ كان بنوه - وفي نسخة « بينوه » - على أصول ومقدمات كثيرة تبين فى صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة - وفي نسخة « وطبائع كثيرة » - وفى أخرى بدون العبارتين - بعضها مرتب على بعض .

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام ، كأبى نصر ، وابن سينا ، فلما سلموا - وفي نسخة « تسلموا » - لخصومهم :

أن الفاعل فى الغائب ، كالفاعل فى الشاهد .

وأن الفاعل الواحد ، لا يكون منه إلا - وفي نسخة « لا » - مفعول واحد .

وكان - وفي نسخة « ولما كان » - الأول عند الجميع واحداً بسيطاً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطهرهم الأمر أن لم - وفي نسخة « لا » - يجعلوا الأول هو المحرك - وفي نسخة « محرك » - الحركة اليومية .

بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط ، صدر عنه :
محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .
ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم ؛ إذ كان هذا المحرك .
مركباً .

من ما - وفى نسخة « من كونه » - يعقل من - وفى نسخة
« يفعل من » وفى أخرى « يعقل » فقط - الأول .
وما يعقل من - وفى نسخة « وما يفعل من » وفى أخرى « ويعقل »
فقط - ذاته .

وهذا خطأ^(١) على - وفى نسخة « عن » - أصولهم :

لأن العاقل والمعقول - وفى نسخة « الفاعل والمفعول » - هو
شئ واحد فى العقل الإنسانى ، فضلاً عن العقول المفارقة .

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى
وجد فى الشاهد يصدر - وفى نسخة « صدر » - عنه فعل واحد ،
ليس يقال - وفى نسخة « يقال له » - مع الفاعل الأول إلا
بإشراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد فاعل مقيد .

والفاعل - وفى نسخة « والفعل » - المطلق ليس - وفى نسخة
« لا » - يصدر عنه إلا فعل مطلق .

والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

وهذا استدلال أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات
- وفى نسخة « للمفعولات » وفى أخرى « للمعقولات » - الإنسانية ،
عقل متبرئ - وفى نسخة « مبتدئ » - عن المادة ، أى من كونه
- وفى نسخة « كون » - يعقل كل شئ .

وكذلك استدلال على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ،
من قبل أنه يعقل - وفى نسخة « يقبل » - كل شئ .

والجواب فى هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح
وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل :
ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة - وفى نسخة « البسيط » - بعضها
مع بعض ؛ فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك - وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » -
فمعطى الرباط هو معطى الوجود

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن - وفى نسخة « من » -
واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة - وفى نسخة « الوجه » - تتنوع على الموجودات
بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة - وفى نسخة

« والمعطاة » - فى موجود موجود ، وجود ذلك الموجود - وفى نسخة

بزيادة « الذى يوحد ، وهو به واحد » - .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود ، من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول - وفى نسخة بدون كلمة « الأول » وفى أخرى « أول » - الذى هو النار ، وتترقى بها .

وبهذا جمع أرسطو بين :

الوجود المحسوس .

والوجود المعقول .

وقال :

إن العالم واحد ، صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة .

ولما لم يكن من قبله - وفى نسخة « ولما تمكن من قبله » - وقف على هذا ، ولعسر - وفى نسخة « وتعرس » - هذا المعنى لم يفهمه - وفى نسخة « يكشفه » - كثير ممن - وفى نسخة « مما » - جاء بعده . كما ذكرنا - وفى نسخة « ذكرناه » - .

وإذا كان ذلك كذلك ، فبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها - وفى نسخة « وحدتها » - كثيرة - وفى نسخة « كثرة » وفى أخرى « وكثرتها » - .

فإذن - وفى نسخة « فإذا صدر » - عن الواحد بما - وفى نسخة « ما » - هو واحد واجب - وفى نسخة « وجب » - أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن - وفى نسخة « شئت ما » - تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الواحد يصدر - وفى نسخة « لا يصدر » - عنه واحد .

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبين قولهم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟

أعنى فى كتب القدماء ، لافى - وفى نسخة بدون كلمة « فى » - كتب ابن سينا وغيره - وفى نسخة « أو غيره » - الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى ، حتى صار ظنياً^(١) .

[٨٣] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا - وفى نسخة « فإذا » - عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هى فى محل - وفى نسخة « محال » - كالأعراض والصور .

وإلى ما - وفى نسخة بزيادة « هى » - ليست فى محل - وفى نسخة « محال » -

وهذا ينقسم - وفى نسخة « وهذه تنقسم » -

(١) هكذا يهتم ابن رشد ، ابن سينا وشيعته .

إلى ما هي - وفي نسخة بدون عبارة « في محل كالأعراض ... إلى ما هي » -
محل - وفي نسخة « محال » - لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما هي ليست - وفي نسخة « ما ليست » - بمحل - وفي نسخة « بمحال » -
كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم :

إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميها عقولاً مجردة .

فأما - وفي نسخة « أما » - الموجودات التي تحل في المحل - وفي نسخة
« المحال » - كالأعراض فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ .

هو حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لا في محل - وفي نسخة « محال » -
وهي ثلاثة - وفي نسخة « ثلاثة أقسام » - :

أجسام : وهي أخسها .

وعقول مجردة : وهي التي - وفي نسخة بدون عبارة « مجردة » ، وهي التي -
لا تعلق لها - وفي نسخة « لا تعلق » - بالأجسام ،

لا - وفي نسخة « إلا » - بالعلاقة الفعلية ،

ولا - وفي نسخة « و » وفي أخرى « لا » - بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .

ونفوس : وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير
والفعل فيها .

فهي متوسطة في الشرف ؛

فإنها تتأثر من العقول .

وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة :

تسع سموات - وفي نسخة « سماوية » -

والعاشر - وفي نسخة « والعاشر » - المادة التي هي حشو مقعر - وفي
نسخة بدون كلمة « مقعر » - فلك القمر .

* * *

والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما
نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ،
ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه .

وقد سميناه [العقل الأول] ولا مشاحة في الأسامي - وفي نسخة « الأسماء » -
سمى [ملكاً] أو [عقلاً] أو ما أريد .

ويلزم عن - وفي نسخة « من » - وجوده ثلاثة أمور :

عقل ،

ونفس الفلك الأقصى ، وهي السماء التاسعة - وفي نسخة « التسعة » -

وجرم الفلك الأقصى - وفي نسخة « الفلك الأول » -

ثم لزم من العقل الثاني :

عقل ثالث .

ونفس فلك الكواكب .

وجرمه .

ثم لزم من العقل الثالث :

عقل رابع .

ونفس فلك زحل .

وجرمه .

ولزم من العقل الرابع :

عقل خامس .

ونفس فلك المشتري .

وجرمه — وفي نسخة بدون عبارة « ثم لزم من العقل الثانى . . . وجرمه » وفي أخرى بدون عبارة « ولزم من العقل الرابع . . . وجرمه » —

وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — الذى لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه .

والعقل الأخير — وفي نسخة « والعقل العاشر ، وهو الأخير » — هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » وفي أخرى « وهو » — الذى يسمى العقل الفعال .

ثم لزم — وفي نسخة « ولزم » — حشو فلك القمر ، وهى المادة القابلة للكون والفساد ، من العقل الفعال ، وطبائع الافلاك — وفي نسخة « الأفعال » .

ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الأفلاك والكواكب — وفي نسخة « حركات الكواكب » — امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل ، إلى غير نهاية ؛ لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر — وفي نسخة « الآخر » —

* * *

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — عشرة .

والأفلاك تسعة .

ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الأول ، تسعة عشر .

* * *

وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء :

عقل .

ونفس فلك .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون في مبدئه تثليث لا محالة .

ولا يتصور كثرة في المعلول — وفي نسخة « المعقول » — الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه :

يعقل مبدؤه .

ويعقل نفسه .

وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ؛ لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه .

وهذه معان ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفي نسخة « والأشرف » — من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدؤه .

ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

* * *

فيبقى — وفي نسخة « فينبغى » — أن يقال :

هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — ومبدؤه واحد ؟

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه .

ولزمه ، ضرورة ، لا من جهة المبدأ ، أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته .

ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، يلزم — وفي نسخة « ويلزم » — ذلك المعلول — وفي نسخة بزيادة « الواحد » — لا من جهة المبدأ — وفي نسخة بزيادة « بل من جهته » وفي أخرى بزيادة « بل من » — أمور ضرورية ، إضافية ، أو غير إضافية ، فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك .

فهو الذى يجب الحكم به .

فهذا هو القول فى تفهم مذهبهم .

* * *

[٨٣] - قلت : هذا كله تخرص على الفلاسفة^(١) ، من ابن سينا وأبى نصر ، وغيره .

ومذهب القوم القديم هو :

أن ههنا مبادئ ، هى الأجرام - وفى نسخة « للأجرام » - السماوية .

ومبادئ الأجرام السماوية موجودات - وفى نسخة بدون كلمة « موجودات » - مفارقة للمواد ، هى الحركة للأجرام السماوية - وفى نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام ... للأجرام السماوية » - والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :

الطاعة لها - وفى نسخة بدون عبارة « لها » - .

والحبة فيها ؛ وفى نسخة « لها » - .

والامتثال لأمرها إياها بالحركة - وفى نسخة « والحبة » - .

والفهم عنها .

ولأنها إنما خلقت من أجل الحركة .

* * *

(١) ابن رشد يتهم ابن سينا والفارابى ، بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التى تحرك الأجرام السماوية هن مفارقة للمواد

وأنها ليست بأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك - وفى نسخة « المتحرك » - أمر بالحركة .

ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة ، تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر - وفى نسخة « الأمر » - لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :

إلا - وفى نسخة بدون كلمة « إلا » - أن

المعلوم فى مادة .

والعلم ليس فى مادة .

وذلك فى كتاب النفس .

فإذا وجدت موجودات ليست فى مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أو عقلاً ، أو كيف شئت أن تسميها .

وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة - وفى نسخة « هى مفارقة » - للمواد ، من قبل أنها التى أفادت - وفى نسخة « أنها إفادة » - الأجرام السماوية ، الحركة الدائمة ، التى لا يلحقها فيها كلال ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ؛ فإنه ليس جسماً ولا قوة فى جسم - وفى نسخة بدون كلمة « جسم » - .

وأن الجسم السماوى إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة ، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود .

وأقاويلهم -- وفي نسخة « فأقاويلهم » - مسطورة في ذلك .

فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم - وفي نسخة « عنده » - .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما - وفي نسخة « ومما » - صح - وفي نسخة « صحح » - عندهم أن الأمر بهذه الحركة - وفي نسخة « الحركات » - هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وأنه أمر سائر المبادئ ، أن تأمر سائر الأفلاك ، بسائر الحركات .

وأن بهذا - وفي نسخة « بهذه » - الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة - وفي نسخة « المدينة » - قامت جميع الأوامر الصادرة - وفي نسخة « الصادر » - ممن - وفي نسخة « عمن » - جعل له الملك ولاية أمر من الأمور - وفي نسخة « أمور » - من المدينة - وفي نسخة بدون كلمة « المدينة » وفي أخرى بدون كلمة « من » وفي رابعة « المدنية » - إلى - وفي نسخة « على » - جميع من فيها ، من أصناف - وفي نسخة « أصاب » - الناس ، كما قال سبحانه :

[وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا] .

وهذا التكليف والطاعة ، هي الأصل في التكليف والطاعة - وفي نسخة « وفي الطاعة » - التي وجبت على الإنسان ؛ لكونه حيواناً ناطقاً .

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور - وفي نسخة « صدر » - هذه المبادئ بعضها من بعض ، فهو شيء لا يعرفه ^(١) القوم .

ولأنما - وفي نسخة « وأما » - الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه :

[وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ]

وأن الارتباط الذي بينها ، هو الذي يوجب كونها معلومة . بعضها عن بعض .

وجميعها عن المبدأ الأول .

وأنه ليس يفهم من .

الفاعل ، والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

والخالق ، والمخلوق .

في ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه - وفي نسخة « قلنا » - من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، فذلك - وفي نسخة « وذلك » - خلاف ما يفهم ههنا من :

الفاعل والمفعول - وفي نسخة « والمعلول » - .

(١) ابن رشد ينتقد ابن سينا .

والصانع والمصنوع .

فلو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون .

وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر - وفي نسخة « آخر » وفي أخرى « آخرون » - .

ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأُم ولا وجود لمن دون المأمورين ، إلا بالمأمورين .

لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة .

فإنه إن كان - وفي نسخة « كل » - شئ وجوده ، فى أنه مأمور ، فلا - وفي نسخة « ولا » - وجود له إلا من قبل - وفي نسخة « قبيل » - الأمر الأول .

وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع .
بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هولاء القوم ، من غير أن يلحق ذلك الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ههنا^(١) .

...

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين فى كتبهم .

(١) يعنى : أخذاً من ابن سينا الذى ينسب إليه ابن رشد تحريف مذهب القوم .

فمن أمكنه أن ينظر فى كتبهم على الشروط^(١) التى ذكروها ، فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون ، أو ضده .

وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا .

ولا من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - مذهب أفلاطون ،

وهو منتهى ما وقفت عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » - العقول الإنسانية .

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة ، وذلك أن ما شأنه ذلك - وفي نسخة « هذا » - الشأن من التعليم ، فهو لذيذ محبوب عند الجميع .

وإحدى - وفي نسخة « وأحد » - المقدمات التى يظهر منها هذا المعنى - وفي نسخة بدون كلمة « المعنى » - هو - وفي نسخة « وهو » - أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التى تسمى حية عالمة ، هى الأشياء المتحركة من ذاتها ، بحركات محدودة ، نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها - وفي نسخة « منها » - أفعال محدودة .

ولذلك قال المتكلمون :

إن كل فعل - وفي نسخة « فاعل » - إنما يصدر عن حى عالم ؛
فإذا حصل له هذا الأصل . وهو :

أن كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما يتحرك حركات محدودة ، فيلزم عنها - وفي نسخة بدون عبارة « عنها » وفي أخرى « عنه » - أفعال محدودة منتظمة ، فهو :

(١) هذا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس فى مستوى الكتب التى يحيل عليها ، ما دامت تلك يشترط لقارئها شروط ، ولا يشترط لقارئها تهافت التهافت شروط .

حيوان - وفي نسخة « حى » - عالم - وفي نسخة بدون عبارة « فأذا حصل ... حيوان عالم » -

وأضاف - وفي نسخة « وأضيف » - إلى ذلك ما - وفي نسخة « مما » - هو مشاهد بالحس . وهو :

أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة .

يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها ، أفعال محدودة ، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات .

تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو :

أن السموات - وفي نسخة بدون كلمة « السموات » - أجسام حية مدركة .

فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .

فذلك معروف بنفسه عند التأمل ؛ فإنه - وفي نسخة « وبأنه » - وفي أخرى « فإنها » - لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل ، لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولو لم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان - وفي نسخة « كانت » - نبات ولا حيوان ، ولا - وفي نسخة « ولما » - جرى الكون على نظام ، فى كون الإسطقسات بعضها من - وفي نسخة « عن » - وفي أخرى « على » - بعض على السواء ؛ لينحفظ لها الوجود .

مثال ذلك : أنه إذا بعدت الشمس - وفي نسخة بدون كلمة « الشمس » - إلى جهة الجنوب ، يرد - وفي نسخة « رد » - الهواء ،

فى جهة الشمال ، فكانت - وفي نسخة بدون عبارة « فكانت » - الأمطار - وفي نسخة « الهواء » - وفى أخرى « الأجسام » - وفى رابعة بدونها - .

وكثر - وفي نسخة « فكثر » - كون الاسطقس المائى .

وكثر فى جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائى - وفي نسخة « الهواء » - .

وفى الصيف بالعكس .

أعنى إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .

وهذه الأفعال التى تلقى للشمس من قبل القرب والبعد الذى ؛ - وفي نسخة « التى » - لها دائماً من موجود موجود - وفي نسخة « وجود موجود » - من المكان الواحد بعينه تلقى ، للقمر ، ولجميع الكواكب ؛ فإن لكلها أفلاكاً مائلة .

وهى تفعل فصولاً أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها ، فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية ، الفاعلة لليل - وفي نسخة « الليل » - وفى أخرى « للنهار » ، وفى أخرى بحذفها - والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير - وفي نسخة « بتسخير » - جميع السموات له فى غير ما آية ، مثل قوله سبحانه :

[سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فإذا تأمل - وفي نسخة « قابل » - الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات - وفى نسخة « الإنسان وهذه التدبيرات » - اللازمة

المتقنة - وفي نسخة « المتفقة » وفي أخرى « المتفنتة » - عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ، وهى ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحركات - وفي نسخة « حركات » - متضادة .

علم - وفي نسخة « واعلم » وفي أخرى « وعلم » - أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

ويزيده إقناعاً فى ذلك إذ - وفي نسخة « أنه » - يرى - وفي نسخة « نحن نرى » - أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، الحقيمة ، الحسيسة ، المظلمة الأجساد ، التى ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها ، وخساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهى أفاض - وفي نسخة « فاض » - عليها الحياة ؛ - وفي نسخة « الجود » - والإدراك التى بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم - وفي نسخة « نعلم » وفي أخرى « علموا » - على القطع : أن الأجسام السماوية أخرى أن تكون حية - وفي نسخة « حياة » - مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام - وفي نسخة « الأجسام » - وفي أخرى « لأجسام » - الحية - وفي نسخة « الحسية » - التى ههنا . علم على القطع أنها حية ؛ فإن الحى لا يديره إلا حى أكمل حياة منه .

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ، المختارة ، المحيطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن - وفي نسخة « أنها مع » - عنايتها بما - وفي نسخة « بنا » - ههنا هى غير محتاجة إليها فى وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات - وفي نسخة « الحيوان » - والنبات ، والجمادات .

وأن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ؛ لأنه لو كان جسماً ، لكان واحداً - وفي نسخة « واحد » - منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا ، من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل .

فاذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم - وفي نسخة

« الجرم » - المتوجه إليها ، لحفظ - وفي نسخة « بحفظ » - ما ههنا وإقامة وجوده .

والآمر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :

(أتينا طائعين) .

ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ، ذوى خطر - وفي نسخة « نطق » وفي أخرى « نظر » - وفضل ، مكبين على أفعال محدودة ، لا يخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ، لأيقن - وفي نسخة « لتيقن » وفي أخرى « لاتيقتن » - على القطع أنهم مكلفون ، ومأمورون بتلك الأفعال .

وأن لهم أميراً - وفي نسخة « آمراً » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية - وفي نسخة « العناية » - بغيرهم المستمرة .

هو أعلى قدرأ منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له .

وهذا المعنى هو الذى أشار إليه - وفي نسخة « إليها » -

الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وإذا اعتبر الإنسان آمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة - وفي

نسخة « حادثة » - لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد .

علم أيضاً على القطع أن لجماعة - وفي نسخة « بجماعة » - كل كوكب منها - وفي نسخة بدون عبارة « منها » - آمراً - وفي نسخة « آمراً » وفي أخرى « أميراً » - خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل ؛ - وفي نسخة « قبيلاً » - الأمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الحيوش ، أن يكون منها جماعة جماعة - وفي نسخة « جماعة » مرة واحدة - كل واحد منها تحت أمر واحد .

وأولئك الآمرون - وفي نسخة « الأميرون » - وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير - وفي نسخة « آمر » - واحد ، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر فى حركات الأجرام السماوية ، التى أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهى نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع آمرين .

وترجع السبع إلى - وفي نسخة « أو » - الثمانية على اختلاف بين القدماء ، فى عدد الحركات إلى الأمر - وفي نسخة « الأمير » - الأول سبحانه .

وهذه - وفي نسخة « وبهذه » - المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء .

علم كيف مبدأ خلقه هذه الأجسام ، أعنى السماوية .

أو لم يعلم .

وكيف ارتباط وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - سائر الآمرين ، بالآمر الأول .

أو لم يعلم .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها ، أعني قديمة من غير علة ، ولا موجد ، لحاز عليها أن لا تأتمر - وفي نسخة « تأتمروا » - لآمر - وفي نسخة بدون عبارة « لآمر » - واحد لها بالتسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الآمرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لا في عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل في نفس وجودها ؛ فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات - وفي نسخة « الذات » - تقوم بالعبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله تعالى :

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وأنت تعلم أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - إذا كان الأمر هكذا ، فإنه يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » -

أن لا تكون خلقة هذه الأجسام ، ومبدأ كونها ، على نحو كون الأجسام التى ههنا .

وأن العقل الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود .

فمن رام أن يشبه الوجودين - وفي نسخة « الموجودين » - أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لها - وفي نسخة « لهما » - فاعل بالنحو الذى توجد - وفي نسخة « توجد » - الفاعلات ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات ههنا » - .

فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة .

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

فى الأجرام السماوية .

وفى إثبات الخالق لها .

وفى - وفي نسخة « فى » - أنه ليس بجسم .

وإثبات - وفي نسخة « وفى إثبات » - ما دونه من الموجودات

التى ليست - وفي نسخة بدون عبارة « ليست » - بأجسام ، واحدها هى النفس .

وأما إثبات وجوده من - وفي نسخة « عن » - كونها محدثة

على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون ، فمفسر جداً .

والمقدمات المستعملة فى ذلك ، هى غير مفضية بهم إلى

ما قصدوا بيانه .

وسنين - وفي نسخة « وسيتين » - هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق - وفي نسخة « طريق » وفي أخرى « طرف » - إثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر هذا ، فلنرجع - وفي نسخة « فارجع » - إلى ذكر شئ شئ - وفي نسخة « شئ » مرة واحدة - مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاها^(١) عن الفلاسفة ، ونعرف - وفي نسخة « وتعريف » - مرتبته في - وفي نسخة « من » - الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول في هذا الكتاب .

* * *

[٨٤] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - رادا على الفلاسفة :

قلنا : ما - وفي نسخة « إنما » - ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ، أو - وفي نسخة « و » - أورد جنسه في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها - وفي نسخة « فيه » - تخمينات لقليل : إنها ترهات ، لا تفيد غلبة - وفي نسخة « غلبات » - الظنون .

* * *

[٨٤] ؛ قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا .

للجهال مع العلماء .

وللجمهور - وفي نسخة « والجمهور » - مع الخواص .

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله الغزالي عن الفلاسفة بعبارة (ما حكاها) وهذه العبارة ليست في دقة عبارة (ما قالته) .

كما يعرف ذلك لهم في المصنوعات ؛ فإن الصانع - وفي نسخة « الصانع » وفي أخرى « الصانعين » - إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها .

هزئ - وفي نسخة « هذا » - بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمين - وفي نسخة « مبرسمون » - وهم في الحقيقة الذين يتزلزلون - وفي نسخة « يعتزلون » - منزلة .

المبرسمين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن نتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب^(١) عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء ، أن يذكر الآراء التي - وفي نسخة « الذي » - حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هو - وفي نسخة « هذا » - إبطالها .

* * *

[٨٥] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

ومداخل - وفي نسخة « وتداخل » - الاعتراض على مثله - وفي نسخة « مثلها » - لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوها معدودة - وفي نسخة « محدودة » -

الأول

من هذا - وفي نسخة « الأول هو » - أنا نقول :

ادعيت أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول ، أنه ممكن الوجود .

(١) لون من ألوان اتهام ابن رشد للغزالي .

فتقول :

كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .

وإن كان غيره ، فهلا قلتم :

في المبدأ الأول كثرة ؛ لأنه .

موجود .

وهو مع ذلك :

واجب الوجود .

فوجوب — وفي نسخة « وجوب » وفي أخرى بدون عبارة « فوجوب الوجوب » — غير نفس الوجود .

فليجز — وفي نسخة « فلنبحث ما يلزم » — صدور الاختلافات منه — وفي نسخة بدون عبارة « منه » — لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود ، إلا الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « إلا الوجود » — فلا — وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « قلنا فلا » — معنى لإمكان الوجود إلا الوجود .

فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره . فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر . فليكن غيره .

وبالجملة : الوجود أمر عام ينقسم

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفي نسخة « فكذا » — الفصل الثاني . ولا فرق .

فإن قيل :

إمكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره .

فكيف يكون :

ما له من ذاته .

وماله من غيره .

واحداً ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — عين الوجود ؟ ويمكن أن ينفي وجوب الوجود ، ويثبت الوجود . والواحد الحق من كل وجه ، هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات ؛ إذ لا يمكن أن يقال : موجود ، وليس بموجود .

أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود .

ويمكن أن يقال :

موجود ، وليس بواجب الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود » — كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود .

وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير — وفي نسخة « تقرير » — ذلك في الأول ، إن صح ما ذكره — وفي نسخة « ذكرتموه » وفي أخرى « ذكرناه » — من كون — وفي نسخة « من أن » — إمكان الوجود ، غير الوجود — وفي نسخة « الموجود » — الممكن .

* * *

[٨٥] قلت : أما قوله : إن قولنا في الشيء — وفي نسخة

« شيء » — أنه ممكن الوجود ، لا يخلو :

إما أن يكون عين الوجود ،

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .

فإن كان عينه ، فليس بكثرة ، فلا معنى لقولهم :

إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة .

وإن كان غيره ، لزمكم ذلك فى واجب الوجود ، فيكون

واجب الوجود فيه كثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام غير صحيح .

وقد ترك قسماً ثالثاً :

وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود

خارج النفس .

وإنما هو حالة للموجود الواجب - وفى نسخة « خارج الواجب » -

الوجود ، ليست - وفى نسخة « ليس » - زائدة على ذاته ، وكأنها

راجعة إلى نفى العلة ، أعنى أن - وفى نسخة « أن لا » - يكون

وجوده - وفى نسخة « وجود » - معلولاً - وفى نسخة « معلول » -

عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغيره ، سلب عنه .

بمترلة قولنا فى الموجود - وفى نسخة « الوجود » - :

إنه واحد .

وذلك أن الوحدة - وفى نسخة « أن الوجود » - ليست تفهم فى

الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس فى الوجود .

مثل - وفى نسخة « مثال » - ما يفهم من قولنا :

موجود أبيض .

وإنما يفهم منه حالة عدمية ، وهى عدم الانقسام .

وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حاله

عدمية اقتضتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ،

لا بغيره .

وكذلك قولنا :

ممكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة

على الذات خارج النفس ، كما يفهم من الممكن الحقيقى .

وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا

- وفى نسخة « لا » وفى أخرى « بل » - بعلة .

فهو يدل على ذات إذا سلب - وفى نسخة « سلبت » - عنه

علته - وفى نسخة بدون عبارة « علته » - لم يكن واجب الوجود

بذاته ، بل - وفى نسخة « قيل » - كان غير واجب الوجود ، أى

مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكأنه قال :

إن الواجب الوجود - وفى نسخة « واجب الوجود » - :

منه ما هو واجب لنفسه - وفى نسخة « بنفسه » - .

ومنه ما هو واجب لعلة .

والذى هو واجب لعلة ليس - وفى نسخة بدون عبارة « الذى

هو واجب لعلة ليس » - واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولاً جوهرية - وفى

نسخة « لا جوهرية » - أى قاسمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

وإنما هي أحوال سلبية ، أو - وفي نسخة « و » - إضافية ،
مثل قولنا في الشيء :
إنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على - وفي نسخة « في » -
جوهره خارج النفس ، كقولنا :
في الشيء .

إنه مبيض - وفي نسخة « أبيض » -

ومن هنا - وفي نسخة « ومن هذا » - غلط (١) ابن سينا ،
فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشيء ، في قولنا :
إن الشيء موجود .

وستأتي هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .
أعني قوله :

يمكن الوجود من ذاته ، واجب - وفي نسخة « وواجب » -
من غيره .

وذلك أن الإمكان هو - وفي نسخة « هي » - صفة في الشيء
غير الشيء الذي فيه الإمكان . فيقتضي ظاهر هذا اللفظ أن
يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :
أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثاني : المتصف بوجوب الوجود .

(١) أتهم ابن رشد لابن سينا بالغلط .

فهي عبارة رديئة .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذي قلناه ، لم يلحق الشك الذي
ألزمه إياه أبو حامد ، وإنما يبقى عليه :

هل إذا فهم من المعلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضي
له أن يكون مركباً ؟

أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية - وفي نسخة « إضافة » -
لم تقتض له التركيب .

وليس كل شيء يعقل فيه أحوال متغيرة ، يقتضي أن تكون
الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ؛ فإن هذه
- وفي نسخة « هذا » - حال الإعدام ، وحال الإضافات .

ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة في
الموجودات خارج النفس .
أعني العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب في قوله - وفي نسخة بدون عبارة « قوله » - أن
كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضي معنى زائداً - خارج النفس
بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائي .

وذلك بين من قوله :

[وبالحملة : الوجود - وفي نسخة « الموجود » - أمر عام ،

ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - الفصل الثانى ، لا فرق - وفي نسخة ولا فرق - [.

فإن قسمة الوجود إلى :

ممكّن .
وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى :

ناطق .
وغير ناطق .
أو إلى :

مشاء .
وسابح .
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .

والحيوانية معنى مشترك لها .

وهذه الفصول زائدة عليها .

وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو - وفي نسخة « وهى » - عبارة ردية كما قلنا .

وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته - وفي نسخة « من هذا » وفي أخرى « ذلك » - إلا العدم - وفي

نسخة « لعدم » - أعنى أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم إلا أن تكون طبيعته طبيعة - وفي نسخة « من طبيعة » - الممكن الحقيقى - ولذلك كانت قسمة الموجود :

إلى واجب الوجود .

وممكن الوجود .

قسمة غير معروفة ؛ إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيقى وسيأتى بعد هذا .

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » - هذا الموضع ، أن الموجود إذا قسم :

فأما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثر - وفي نسخة « تكثر » - الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضى تكثر - وفي نسخة « تكثر » - أفعال مختلفة - وفي نسخة « الأفعال » - .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية ، تقتضى له أفعالا - وفي نسخة بزيادة « مختلفة » - .

فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة - وفي نسخة « ضرورة » - ليس تحتاج إلى معلول عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضى كثرة الصفات الحالية صدور

أفعال مختلفة ، فولاء الصفات الحالية التي في المعلول الأول ،
تقتضي عنه صدور أفعال مختلفة .
فوضع من وضع المعلول الأول ، على هذا ، أفضل .

* * *

وقوله :

[فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره ، واحداً ؟]
وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في
الأذهان ، فهلا يلزم - وفي نسخة «لزم» - هذا القول ، في هذا
المكان - وفي نسخة «الإمكان» - ؟

وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها النفي والإثبات في
أحوالها ، من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات ، كما منعه
أبو حامد .

وإذا فهمت هذا ، قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا
الفصل .

* * *

فإن قيل : يلزم على هذا - وفي نسخة بدون عبارة «على هذا» -
أن لا يكون تركيب .

لا في واجب الوجود بذاته .

ولا في واجب الوجود بغيره .

قلنا : أما واجب الوجود بغيره ، فإن العقل يدرك فيه تركيباً من :
علة .

ومعلول .

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .
اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعني الأجسام الغير - وفي نسخة بدون كلمة «الغير» -
للكائنة الفاسدة . أعني :

اتحاداً بالفعل .

وكثرة بالقوة .

وإن كان - وفي نسخة «كانت» - غير جسم ، لم يدرك
العقل كثرة :

لا بالقوة .

ولا بالفعل .

بل اتحاداً - وفي نسخة «كان اتحاداً» - من جميع
الوجوه .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة
لكنهم يقولون في هذه الموجودات :

إن العلة فيها أبسط من المعلول .

ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها ؛ لأن الأول لا يفهم منه
علة ومعلول أصلاً .

وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب .

ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث .

* * *

هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .
العلة .

والمعلول .

في هذه الموجودات ، كأن فيها كثرة بالقوة - وفي نسخة
« قوة بالكثرة » - تظهر في المعلول .

أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لافيه ، في وقت من الأوقات .
فإذا فهم هذا من قولهم ، وسلم لهم ، لم يلحقهم الاعتراض
الذي ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قولهم :

أن الثاني يعقل ذاته ،

ويعقل مبدأه .

فهو بما يعقل من ذاته يصدر عنه شيء .

وبما يعقل من مبدئه يصدر عنه شيء آخر .

لأنه ذو صورتين ، أو وجودين ، كما فهمه أبو حامد عنهم ،
فهو قول باطل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك .

كان مركباً من أكثر من صورة واحدة .

وكانت تكون تلك الصورة .

واحدة بالموضوع - وفي نسخة « بالموضع » - .

كثيرة بالحد .

كالحال في النفس .

لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها

- وفي نسخة « بعضهم » - عن بعض .

وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات
المحسوسة .

وبحق صارت العلوم الإلهية ، لما حشيت بهذه الأقاويل
أكثر ظنية من صناعة الفقه .

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من - وفي
نسخة بدون عبارة « من » - أن يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » -
الكثرة في واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها ، في ممكن
الوجود ، أنه ليس بصحيح .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقي ، كان هنالك
تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلاً على ما قلناه ، وسنقله
بعد ولم - وفي نسخة « لم » - يلزم مثل ذلك في واجب الوجود - وفي
نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلاً ... واجب
الوجود » - .

وإن فهم من الإمكان معنى ذهنياً ، لم يلزم أن يكون ولا
واحد منهما مركباً ، من هذه الجهة .

وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة - وفي نسخة
« من علة » - ومعلول .

[٨٦] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني - وفي نسخة « الاعتراض الثاني . قال أبو حامد » وفي أخرى
« قال : الاعتراض الثاني » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن نقول :
أعقله - وفي نسخة « عقله » وفي أخرى « أعله » - مبدأه ، عين وجوده ؟
وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ،

وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل
- وفي نسخة « ولا يعقل » - غيره .

* * *

[٨٦] - قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه ، هو عين
- وفي نسخة « غير » - ذاته .

وأنه في طبيعة المضاف .

وبذلك - وفي نسخة « وذلك » - نقص عن مرتبة الأول .

والأول في طبيعة الموجود بذاته .

والصحيح ^(١) عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ،
لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ .

لكن ذاته عندهم هي جميع ^(٢) العقول ، بل جميع الموجودات
بوجه أشرف وأتم من جميعها ، على ما سنقول بعد .

ولذلك ليس يلزم - وفي نسخة « يلزم من » - هذا القول
الشناعات التي - وفي نسخة « الذي » - يلزمونها - وفي نسخة
« يلزمها » - إياه - وفي نسخة « إياها » - .

* * *

(١) رأى الفلاسفة في علم الله .

(٢) هل هذه هي وحدة الوجود ؟

[٨٧] - قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله - وفي نسخة « علة » - ذاته ، عين ذاته .

ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون
راجعاً إلى ذاته .

[٨٧] - قلت هذا كلام مختل ؛ فإن - وفي نسخة « بأن » - كونه
مبدأ ، هو معنى مضاف ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .

ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ - وفي نسخة بدون
عبارة « هو معنى ... له مبدأ » - على النحو من الوجود الذي
هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا يستكمل الأشرف بالأخس ؛
فإن المعقول هو كمال العاقل - وفي نسخة « الفاعل » - عندهم ،
على ما يظهر في علوم العقل الإنساني .

* * *

[٨٨] - قال أبو حامد :

فنقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : والمعلول عقله ذاته ، عين
ذاته ؛ فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه .

والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، منه أيضاً واحد .

ثم إن - وفي نسخة « إذا » - كان عقله - وفي نسخة بدون عبارة « ذاته عين ...
إذا كان عقله » - ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعلته ؛ فإنه كذلك
والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .

فالكثرة إذن غير موجودة - وفي نسخة « فلا كثرة إذن » -

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة في الأول ، فليصدر - وفي نسخة
« فلا تصدر » - منه المختلفات .

[٨٨] - قلت : ما حكاها ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة - وفي نسخة « في العقول » - فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير جار - وفي نسخة « جائز » - على أصولهم ؛ فإنه لا كثرة في تلك العقول - وفي نسخة « ذلك العقول » - أصلاً عندهم .

وليس - وفي نسخة « وليست » - تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة .

ولأنما تتباين من جهة العلة والمعلول .
والفرق :

بين عقل الأول ذاته .

وسائر العقول ذواتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها - وفي نسخة « إلى ذاتها علتها » - فتدخلها الكثرة من هذه الجهة .

فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ، إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول .

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط ؛ لأن الأول معدود في الوجود بذاته ، وهي في الوجود المضاف .

وأما قوله :

[ثم إن - وفي نسخة « إذا » - كان عقله ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولة - وفي نسخة « معلولا » - لعله .

فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته . فلا كثرة إذن .

وإن كانت هذه كثرة ، فهي موجودة - وفي نسخة « موجود » - في الأول - وفي نسخة « في العقل الأول » - .

فإنه ليس يلزم من كون العقل - وفي نسخة « العقل والعقل » - والمعقول ، في العقول المفارقة ، معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها - وفي نسخة « كأنها » - تستوى في البساطة ؛ فإنهم يضعون أن هذا المعنى ، تتفاضل فيه العقول ، بالأقل والأزيد . وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - .

والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها .

وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به .

فلو كان العقل - وفي نسخة « العاقل » - والمعقول ، في واحد واحد منها ، من الاتحاد ، في المرتبة الذي هو في الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجودات » - بغيرها .

أو لكان - وفي نسخة « لكانت » - العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

وهذا الكلام - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « وهذا الكلام عندهم » - كله والجواب ، هو جدلي ، وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاماً برهانياً ، مع قصور نظر في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الإنسان في هذه المعاني ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل .

ولا يعرف ما هو العقل - وفي نسخة بدون عبارة « ولا يعرف ما هو العقل » - حتى يعرف ما هي النفس .

ولا يعرف ما هي النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس .

فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي ، وبالمعارف العامة ، التي ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكمت - وفي نسخة « حكمت » - آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد ، من النظر الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - للإنسان في الموجودات .

* * *

[٨٩] - قال أبو حامد :

ولنترك دعوى وحدانيته - وفي نسخة « وحدانية » - من كل وجه - وفي نسخة « واحد » - إن - وفي نسخة « إذ » - كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

[٨٩] قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : إنهم إذا وضعوا أن الأول .

يعقل ذاته ،

ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن يتزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة ، إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ، ويتأولون - وفي نسخة « ويتأولون » - أنه مذهب أرسطوطاليس .

* * *

[٩٠] - قال أبو حامد :

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .

وعقله ذاته ، هو عين ذاته .

فالعقل ، والعقل ، والمعقول ، واحد . ولا يعقل غيره .

فالجواب : - وفي نسخة « والجواب » - من وجهين :

أحدهما : - وفي نسخة بدون عبارة « من وجهين : أحدهما » - أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول

يعقل - وفي نسخة « يعلم » - نفسه ، مبدأ لفيض ما يفيض منه .

ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً .

إذا استقبحوا قول القائل :

المبدأ الأول لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - إلا عقل واحد .

ثم لا يعقل ما يصدر منه .

ومعلوله - وفي نسخة « ومعلول » وفي أخرى « ومعقوله » - عقل .

ويفيض منه عقل .

ونفس فلك .

وجرم فلك - وفي نسخة بدون كلمة « فلك » -

ويعقل نفسه ، ومعلولاته الثلاث - وفي نسخة بدون كلمة « الثلاث » -

وعلته ومبدؤه لا يعقل إلا نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « لا يعقل إلا نفسه » -

فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد .

وقد فاض من هذا ثلاثة أمور .

والأول ما عقل إلا نفسه .

وهذا عقل نفسه ،

ونفس المبدأ .

ونفس المعلولات .

ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه وتعالى ، راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد

جعله أحقر من كل موجود - وفي نسخة « وجود » - يعقل نفسه ويعقله - وفي

نسخة بدون عبارة « ويعقله » -

فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة - وفي نسخة بدون كلمة « منزلة » -

منه ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان هو لا يعقل إلا نفسه - وفي نسخة بدون

عبارة « إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه » -

وقد - وفي نسخة « فقد » - انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل

ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله - وفي نسخة « حالة الله » - تعالى من حال

الميت الذي لا خير له بما - وفي نسخة « بما » - يجرى في العالم .

إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله ، والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين

لقوله :

(مَا أَشْهَدُ تَهُمُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ)

الظانين بالله ظن السوء ، المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى - وفي نسخة

« تستوفى » - على كنهها القوى - وفي نسخة « قوى » - البشرية . المغرورين

بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا - وفي نسخة « لما اضطروا » - في - وفي نسخة « إلى » -

الاعتراف بأن لباب - وفي نسخة « إلى لباب » - وفي أخرى « إلى إثبات » -

معقولاتهم ، رجعت إلى ما لو حكى في - وفي نسخة « عن » - منام ، لتعجب منه .

[٩٠] - قلت : إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه

الأشياء أن يعلم أن - وفي نسخة بدون عبارة « يعلم أن » - كثيراً من

الأمور التي تثبت - وفي نسخة « ثبتت » - وفي أخرى « تبينت » - في

العلوم النظرية ، إذا عرضت على بادئ الرأي .

وإذا - وفي نسخة « وإلى » - ما يعقله الجمهور من ذلك ،

كانت بالإضافة إليهم ، شبيهة - وفي نسخة « تشبيهاً » - بما - وفي

نسخة « مما » - يدرك النائم في نومه ، كما قال .

وإن كثيراً من هذه ، ليس تلقى لها مقدمات من نوع

المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون - وفي نسخة

« يعشقون » - بها في أمثال هذه المعاني .

بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع - وفي نسخة « اتباع » -

ولنما سبيلها أن يحصل بها اليقين ، لمن يسلك في معرفتها سبيل

اليقين .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولن هو أرفع رتبة في الكلام منهم :

إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم ، هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - نحو من مائة وسبعين - وفي نسخة « وستين » وفي أخرى « وستة وستين » - ضعفاً من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل - وفي نسخة « تخيل » وفي أخرى « متخيل » - ذلك عندهم ، كالنائم .

ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى ، بمقدمات يقع لهم التصديق بها ، من قرب ، في زمان يسير .

بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان ، لمن سلك طريق البرهان .

وإذا كان هذا موجوداً في مطالب - وفي نسخة « مطلب » - الأمور الهندسية ، وبالجملة في الأمور التعاليمية - وفي نسخة « التعاليمية » وفي أخرى « للتعليمية » - فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية .

أعني ما إذا صرح به للجمهور - وفي نسخة « الجمهور » - كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي .

وشبهياً بالأحلام .

إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة ، يتأتى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذي في بادئ الرأي أعني عقل الجمهور ؛ فإنه يشبه أن يكون ما يظهر - وفي نسخة « يظهره » - بآخره للعقل هو عنده من - وفي نسخة « في » - قبيل المستحيل في أول أمره .

وليس يعرض هذا في الأمور العلمية ، بل وفي العملية ؛ ولذلك

لو قدرنا أن صناعة - وفي نسخة « صنعة » - من الصنائع ، قد دثرت ، ثم توهم وجودها ، لكان في بادئ الرأي من المستحيل .

ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية .

فبعضهم ينسبها إلى الجن .

وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع .

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغي لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشبهة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل .

وأن يطلبه من الطريق الذي زعم - وفي نسخة « يزعم » - المدعى له أنه يوقف منها عليه ، ويستعمل في تعلم ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - من طول الزمان ، والترتيب - وفي نسخة « والذي يثبت » - ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

؟؟؟

وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً ؛ لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي .

وإذا كان هذا هكذا ، فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت في سائر المسائل .

والجدل نافع مباح في سائر العلوم .

ومحرم في هذا العلم .

ولذلك لحأ أكثر الناظرين في هذا العلم إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن هذا كله من باب التكييف في الجوهر الذي - وفي نسخة « الجواهر الذي » وفي أخرى « الجواهر التي » - لا تكييفه العقول - وفي نسخة « العقل » - لأنه لو كيفته - وفي نسخة « كيفه » - لكان .

العقل الأزلى - وفي نسخة « الأول » -

والكائن الفاسد .

واحداً .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق - وفي نسخة « العقل » - ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل في الله بغير علم .

ولذلك - وفي نسخة « فلذلك » وفي أخرى « ولا » - يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم .

ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هي ظنية .

ولكن على كل حال - وفي نسخة « على حال » - فنحن - وفي نسخة « فنحن » - نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات معلومة ، وإن كانت ليست برهانية .

ولم - وفي نسخة « وإن لم » - نك نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله - وفي نسخة « فالله » - وفي أخرى « والإلهية » - سائله وحسيبه - وفي نسخة « وحسيبه » - .

- وفي نسخة « وأما نحن فإننا نبين الأمور » وفي نسخة « بأمور » - التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .

والشكوك الواقعة في ذلك .

ونبين أيضاً الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول .

وفي سائر الموجودات .

والشكوك الداخلة عليهم في ذلك .

ومقدار ما انتهت إليه - وفي نسخة بدون عبارة « من ذلك العقول ... انتهت إليه » - حكمتهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين .

ويعمل في ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه .

فنقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : أما - وفي نسخة « فأما » - الفلاسفة ؛ فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم - وفي نسخة « بعلومهم » - لا مستندين - وفي نسخة « للسليدين » - إلى

قول من يدعوهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما خالفوا - وفي نسخة « خالف » - الأمور المحسوسة .

وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضريين : متنفسة .

وغير متنفسة - وفي نسخة « منفسة » - .

وجدوا جميع هذه - وفي نسخة « هذا » - يكون - وفي نسخة « لكون » وفي أخرى « الكون » - المتكون منها - وفي نسخة « عنها » - متكوناً بشيء سموه صورة .

وهو المعنى الذي به صار موجوداً ، بعد أن كان معدوماً .

ومن شيء سموه مادة .

وهو الذي منه تكون .

وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا ، إنما يتكون - وفي نسخة بزيادة « بشيء سموه صورة » - من موجود غيره .

فسموا هذا مادة .

وجدوه أيضاً يتكون عن - وفي نسخة « عين » - شيء .

فسموه فاعلاً .

ومن أجل شيء .

سموه - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - غاية .

فأثبتوا - وفي نسخة « وأثبتوا » - :

أسباباً أربعة .

وجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون :

أعنى صورة الشيء

والشيء الذي عنه يتكون :

وهو الفاعل القريب له

واحدًا :

إما بالنوع .

وإما بالجنس .

أما ما - وفي نسخة « أما » - بالنوع ، فمثل .

أن الإنسان يلد - وفي نسخة « يولد » - إنساناً .

والفرس فرساً .

وأما ما - وفي نسخة « وأما » - بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن ، الفرس والحمار .

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا سبباً فاعلاً - وفي نسخة « أسباباً فاعلاً » - أولاً - وفي نسخة « أول » - باقياً .

فمنهم من قال : هذا السبب الذي بهذه الصفة ، هو الأجرام السماوية .

ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع - وفي نسخة « من » - الأجرام السماوية .

ومنهم من - وفي نسخة « ومن » - جعل هذا المبدأ هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - المبدأ الأول .

ومنهم من جعله - وفي نسخة بزيادة « عقلا » - دونه ، واكتفوا - وفي نسخة بزيادة « به » - في تكون - وفي نسخة « في كون » وفي أخرى « في مبادئ » - الأجرام البسيطة - وفي نسخة بدون كلمة « البسيطة » وفي أخرى « السماوية » - بالسموات - وفي نسخة بدون كلمة « السموات » - ومبادئ الأجرام - وفي نسخة بزيادة « السماوية » - .

لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوها أيضاً سبباً فاعلا .

وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً - وفي نسخة « المتكونة بعضها من بعض » - المتنفسة . فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر . وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة - وفي نسخة « الصورة والحركة » - التي تظهر في الموجودات .

وهو الذى يسميه « جالينوس » :

القوة المصورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة - وفي نسخة « القوى » - هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - مبدأ مفارق .

فبعض - وفي نسخة « فبعضهم » - جعله عقلا . وبعض جعله نفساً .

وبعض جعله الجرم السماوى . وبعض جعله الأول .

وسمى - وفي نسخة « ويسمى » - جالينوس هذه القوة الخالق . وشك : هل هي الإله ، أو غيره ؟

* * *

هذا في الحيوان ، والنبات المتناسل - وفي نسخة « والمتناسل » - وأما في غير ذلك من النبات ، ومن الحيوان الغير المتناسل ؛ فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر . فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء - وفي نسخة « السماوى » - .

* * *

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعدما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا . ومبادئ الأنواع :

إما مفردة .

وإما مع مبدأ مفارق .

* * *

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذى به هذه الأشياء كائنة فاسدة .

أعنى - وفي نسخة « يعنى » - ما دون الأجرام السماوية .

وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكونه - وفي نسخة « كونه » - إلا من حيث - وفي نسخة « من شئ » - هو جزء .

وذلك أن المتكون منها إنما يتكون .

من شئ .

عن - وفي نسخة « وعن » - شئ .

وبشئ ء - وفي نسخة «ولشئ ء» وفي أخرى «وبشئ ء ولشئ ء» -
وفي مكان وزمان .

وألّفوا الأجرام السماوية شرطاً في تكونها ، من قبل أنها أسباب
فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية - وفي نسخة بدون عبارة « شرطاً
... السماوية » - متكونة مثل هذا التكون ، لكانت ههنا
أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم
آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .
وإن كانت أيضاً تلك متكونة ، لزم أن يكون قبلها أجسام
سماوية آخر .

ويمر ذلك إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

* * *

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة
هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به
هذه متكونة وفاسدة .

لأن المتكون ليس له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - حد
- وفي نسخة « جزء » - ولا رسم - وفي نسخة بدون عبارة « ولا رسم » -
ولا شرح ولا مفهوم غير هذا .

ظهر لهم أن هذه أيضاً :

أعنى الأجسام السماوية .

لها مبادئ تتحرك بها وعنّها .

* * *

ولما - وفي نسخة « فلما » - فحسبوا عن مبادئ هذه ، ظهر
لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست
بأجسام ولا قوى في أجسام .

أما كون مبادئها - وفي نسخة بدون عبارة « المحركة لها ...
مبادئها » - ليست بأجسام ؛ فلأنها - وفي نسخة « فإنها » - مبادئ
أول للأجسام المحيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام - وفي نسخة « لأن
الأجسام » وفي أخرى « فلأن الأجسام » وفي رابعة « أعنى أنها
لست قوى في أجسام أن تكون الأجسام » - شرط في وجودها ،
كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوانات - وفي نسخة « للحيوان » -
فلأن - وفي نسخة « لأن » - كل قوة في جسم عندهم ، هي
متناهية ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت منقسمة بانقسام
الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .

أعنى مركباً - وفي نسخة « مركب » - من هيبولى وصورة .

الهيبولى - وفي نسخة « والهيبولى » - شرط في وجود الصورة .

وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادئ هذه لكانت
الأجرام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام آخر
أقدم منها .

* * *

ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة .

أعنى ليست أجساماً ، ولا قوى في جسم - وفي نسخة
« أجسام » - .

وكان قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر لهم من أمر العقل الإنساني ، أن :

للصورة - وفي نسخة « للصور » - وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولى .

ووجود محسوس ، إذا كانت في هيولى .

مثال ذلك : أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الحجر له صورة جمادية - وفي نسخة « مادية » - وهي في الهيولى خارج النفس . وصورة هي إدراك وعقل - وفي نسخة « وفعل » - وهي المجردة من الهيولى في النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة - وفي نسخة « المفارقات » - بإطلاق ، عقولا محضة .

لأنه إذا كان عقلا بما - وفي نسخة « ما » - هو مفارق لغيره ، فما - وفي نسخة « فيما » - هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلا .

وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول ، هي صور الموجودات والنظام الذى في العالم ، كالحال في العقل الإنسانى ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هي في غير هيولى :

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين :

وجود محسوس .

ووجود معقول .

وأن نسبة الوجود - وفي نسخة « وجود » - المحسوس من الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - المعقول ، هي نسبة المصنوعات - وفي نسخة « للمصنوعات » - من علوم الصانع .

واعتقدوا لمكان هذا :

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ .

وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس .

ولما - وفي نسخة « فلما » - قايصوا .

بين هذه العقول المفارقة .

وبين العقل الإنسانى .

رأوا أن هذه العقول ، أشرف من العقل الإنسانى ، وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى ، في أن معقولاتها - وفي نسخة « معلولاتها » - هي صور الموجودات .

وأن صورة واحد واحد منها ، هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها .

كما أن العقل الإنسانى - وفي نسخة بدون كلمة « الإنسانى » - إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - هو ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - يدركه - وفي نسخة « يدرك » - من صور الموجودات ونظامها - وفي نسخة « من الموجوات : صورها ونظامها » -

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنسانى ؛ إذ - وفي نسخة « إن » - كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشئ الموجود بصورته .

وأما تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - فمفعولاتها - وفي نسخة « فمفعولاتها » - هي العلة في صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو - وفي نسخة « هي » - شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذي في العقل الذي - وفي نسخة « العقل الإنساني » - فينا - وفي نسخة « فيها » - فإنما هو تابع - وفي نسخة « هي نافع » - لما - وفي نسخة « بما » - يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جداً ؛ لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات ، لا يدركه العقل - وفي نسخة « ندركه بالعقل » - الذي فينا .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة - وفي نسخة « المحسوسات » - مراتب في الوجود : أحسها وجودها في المواد .

ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد ، ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني . ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها .

ولما نظروا أيضاً إلى الحرم السماوي ، ورأوا في الحقيقة - وفي نسخة « ورأوا أنه » - جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد . له حركة واحدة كلية ، شبيهة بحركة الحيوان الكلية . وهي نقلته بجميع - وفي نسخة « لجميع » - جسده . وهذه الحركة هي الحركة اليومية .

ورأوا أن سائر الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية ، وحركاتها - وفي نسخة « حركاتها » - وفي أخرى « حركتها » - الجزئية ، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد - وفي نسخة بدون كلمة « الواحد » - الجزئية ، وحركاتها - وفي نسخة « وحركاته » - الجزئية .

فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض . ورجوعها إلى جسم واحد . وغاية واحدة .

وتعاونها على فعل واحد ؛ وهو - وفي نسخة « هو » - وفي أخرى « هذا » - العالم - وفي نسخة « تدبير العالم » - بأسره .

أنها ترجع إلى مبدأ - وفي نسخة « لمبدأ » - وفي أخرى « إلى المبدأ » - واحد ، كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعاً واحداً ؛ فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة - وفي نسخة « رئيسية » - .

فاعتقدوا لمكان هذا :

أن تلك المبادئ المفارقة ، ترجع إلى مبدأ واحد مفارق ، هو السبب في جميعها .

وأن الصور - وفي نسخة « الصورة » - التي في - وفي نسخة « من » - هذا المبدأ ، والنظام والترتيب الذي فيه هو .

أفضل الوجودات - وفي نسخة « الموجودات » - التي للصور ،
والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات .

وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب في سائر النظمات
والترتيبات التي - وفي نسخة « الذي » - فيما دونه - وفي نسخة
« يضادونه » - .

وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه ، في القرب
والبعد .

* * *

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .

وهو بعقله - وفي نسخة « بتعقله » - ذاته يعقل جميع
الموجودات .

بأفضل وجود .

وأفضل ترتيب .

وأفضل نظام .

وما دونه فجوهه ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ،
والترتيب ، والنظام ، الذي في العقل الأول .

وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى .

ولزم على هذا عندهم ، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من
الأشرف ، ما يعقل الأشرف من نفسه .

ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته .

أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما .

من الموجودات في مرتبة واحدة .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متحدين ، ولم يكونا متعددين .
فمن هذه الجهة قالوا :

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .

وإن الذي يليه إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ؛ لأنه
معلول ، ولوعقله لعاد المعلول علة .

واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته ، فهو علة لجميع
الموجودات .

وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه :

فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .

أعني بتخليقها - وفي نسخة « بتعليقها » - .

ومنه ما هو علة لذاته ، وهو العقل الإنساني بجملته .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء .

والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم .

فاذا تؤملت ، فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التي حركت
المتكلمين من أهل الملة - وفي نسخة « أهل المسألة » وفي أخرى
« أهل تلك الملة » - .

أعني المعتزلة أولاً .

والأشعرية ثانياً .

إلى أن باعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوه .

أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير جسمانية ، ولا هي في

- وفي نسخة « ولا في » وفي نسخة بدون « ولا هي » - جسم ، حية ،
عالة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة ، سمعية ، بصيرة .

إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه - وفي نسخة

« المعترلة وأن هذه » - الذات هي ،

الفاعلة لجميع - وفي نسخة « بجميع » - الموجودات .
بلا واسطة .

والعالمة لها ، بعلم غير متناه ، إذ كانت الموجودات غير متناهية .
ونفوا العلل التي ههنا .

وأن هذه الذات - وفي نسخة بدون كلمة « الذات » - الحية ،
العالمة ، المريدة ، السميعة - وفي نسخة « السامعة » وفي أخرى
« السميعة » - البصيرة القادرة المتكاملة ، موجودة مع كل شيء ،
وفي كل شيء .

أعني متصلة به اتصال وجود .

وهذا الوضع - وفي نسخة « الظن » - يظن به أنه تلحقه
شناعات .

وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات ، فهو ضرورة من
جنس النفس ؛ لأن النفس هي ذات ليست - وفي نسخة « ليس » -
بجسم ، حية ، عالمة ، قادرة ، مريدة - وفي نسخة بدون
كلمة « مريدة » - سميعة ، بصيرة ، متكاملة .

فهولاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ،
من حيث لم يشعروا .

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع :

وأظهرها ، على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - القول
بالصفات ، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة .

فيكون ههنا تركيب قديم - وفي نسخة بدون كلمة « قديم » -
وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث ؛
لأنه عرض .

وكل عرض عندهم محدث .

ووضعوا مع - وفي نسخة « ما » - هذا - وفي نسخة بزيادة
« في » - جميع الموجودات أفعالاً جائزة .

ولم يروا أن فيها ترتيباً ، ولا نظاماً ، ولا حكمة ، اقتضتها طبيعة
الموجودات بل اعتقدوا - وفي نسخة « يعتقدوا » - أن كل موجود ،
فيمكن أن يكون بخلاف ما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عليه .

وهذا يلزمهم في العقل ضرورة .

وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها - وفي نسخة
« يشبهون بها » - المطبوعات - وفي نسخة « بالمطبوعات » - نظاماً وترتيباً .

وهذا يسمى حكمة .

ويسمون الصانع حكيماً .

والذي اقتنعوا به في - وفي نسخة بدون كلمة « في » وفي أخرى
« في أن » - الكل مثل هذا المبدأ هو - وفي نسخة « وهو » - أنهم
شبهوا الأفعال الطبيعية - وفي نسخة « الطبيعة » - بالأفعال الإرادية ،
فقالوا :

كل فعل بما هو - وفي نسخة « هو في » - فعل ، فهو صادر
عن فاعل مريد قادر - وفي نسخة بدون كلمة « قادر » مختار -
وفي نسخة بدون كلمة « مختار » - حي ، عالم .

وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا .
وأقنعوا في هذا بأن قالوا :

ما سوى الحى فهو جماد ، وميت .

والميت لا يصدر عنه فعل .

فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل .

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية .

ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية ، في الشاهد ، أفعال .

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى - وفي

نسخة بزيادة « الذى » - في الشاهد ، - وفي نسخة بزيادة « أفعالا »

وفي أخرى بزيادة « أفعال » - وإنما فاعلها - وفي نسخة « فعلها » -

الحى الذى في الغائب .

فلزمهم - وفي نسخة بدون عبارة « فلزمهم » - أن لا يكون في

الشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد - وفي نسخة

« الشاهد » - من أفعاله .

وأيضاً ، فمن أين ... ؟ ليت شعرى ... ؟ ! - وفي نسخة

« فليت شعرى ؟ ! من أين ؟ ! » - حصل لهم هذا الحكم على

الغائب ؟

والطريق الذى سلكوه - وفي نسخة « سلكوا » - في إثبات هذا

الصانع هو أن وضعوا أن المحدث له محدث .

وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

فيستمر - وفي نسخة « فيمر » - الأمر ضرورة - وفي نسخة

بدون كلمة « ضرورة » - إلى محدث قديم .

وهذا صحيح . لكن ليس بين - وفي نسخة « يتبين » - من

هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً

فلذلك يحتاج أن - وفي نسخة « إلى أن » - يضاف إلى هذا

أن كل جسم ليس قديماً ، فتلحقهم شكوك كثيرة .

وليس يكفى في ذلك بيانهم .

أن العالم - وفي نسخة « للعالم » - محدث - وفي نسخة « يحدث » -

إذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - يمكن أن يقال :

إن المحدث له هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - جسم

قديم ليس فيه شيء من الأعراض التى استدلتهم - وفي نسخة

« استدلوها » - منها على أن السموات محدثة ، لا من الدورات ،

ولا من غير ذلك .

مع أنكم - وفي نسخة « أنهم » - تضعون مركباً قديماً .

ولما وضعوا : أن الجسم السماوى مكون - وفي نسخة « يكون » -

وضعه على غير الصفة التى تفهم من الكون في الشاهد ، وهو أن

يكون :

من شيء .

وفي زمان ، ومكان .

وفي صفة من الصفات .

لا في كليته ، فإنه - وفي نسخة « لأنه » - ليس في الشاهد

جسم يتكون - وفي نسخة « مكون » - من لا جسم .

ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد .

وذلك أن الفاعل الذى فى الشاهد ، إنما فعله أن - وفى نسخة بدون عبارة « الفاعل له كالفاعل . . . إنما فعله أن » - يغير الموجود من صفة إلى صفة ،

لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .
أعنى الموجود

إلى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشيء ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف - وفى نسخة « يخالف » - له .
فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .
كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ . ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً [الآيَة] .

ولذلك - وفى نسخة « وكذلك » - كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد .
فلذلك إذا سلم لهم :
أن السموات محدثة .

لم يقدرُوا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما - وفى نسخة « مما » - الكتاب العزيز ، فى غير ما آية ، مثل - وفى نسخة « آية فى » - قوله تعالى :

[أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ ، وَالْأَرْضَ ، كَانَتَا رَتْقًا] [الآيَة] .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ، إن اعتقدوا .
أن له مادة .

أو يفعله بجملته ، إن اعتقدوا :
أنه بسيط .

كما يعتقدون فى الجوهر الذى لا يتجزأ .

وإن كان ذلك كذلك ، فهذا النوع من الفاعل ، إنما يغير العدم إلى الوجود ، عند الكون :

أعنى كون الجوهر الغير المنقسم الذى هو .
عندهم إسطقس الأجسام .

- وفى نسخة « للأجسام » - .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .

أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ .

وبيّن أنه لا ينقلب الضد إلى ضده ؛ فإنه لا يعود .

نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً ،

والحار - وفى نسخة « أو الحار » - بارداً .

والبارد حاراً .

ولذلك قالت - وفي نسخة « قال » - المعتزلة :

إن العدم - وفي نسخة « المعدوم » - ذات ما .

إلا أنهم - وفي نسخة « لأنهم » - جعلوا هذه الذات متعريفية

- وفي نسخة « متغيرة » - من صفة الوجود ، قبل كون العالم .

والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .

أنه - وفي نسخة « أن » - لا يكون شيء من شيء .

هي أقاويل غير صحيحة .

وأقنعها أنهم قالوا :

لو كان شيء عن شيء ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي

نسخة « النهاية » -

والجواب : أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة

- لأنه يوجد وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - ما لا نهاية له

- وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل .

وأما - وفي نسخة « وكان » وفي أخرى « وإنما » - دوراً فليس

يُمتنع مثل أن يكون :

من الهواء نار .

ومن النار هواء .

إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - والموضوع أزليا - وفي

نسخة « أزلي » - .

فإن معتمدهم - وفي نسخة « معتقدهم » - في حدوث الكل ، هو :

أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والكل الموضوع ، للحوادث لا يخلو عن الحوادث - وفي
نسخة « الحدوث » - .

فهو حادث - وفي نسخة بدون عبارة « والكل حادث » - .

وأحد ما - وفي نسخة « وما » - يلزمهم من الفساد في هذا

الاستدلال .

إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو :

أنهم لم يطردوا الحكم ؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث في

الشاهد ، هو حادث ، على أنه حادث من شيء ، لا من

لا شيء .

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء .

وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة .

وهو الذي يسمونه المادة الأولى .

ليس يخلو عن الجسمية .

والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .

والمقدمة القائلة :

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث

ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هي واحدة بالجنس ، ليس

لها أول ، فنأين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً .

ولهذا - وفي نسخة « ولذلك » - لما شعر بهذا المتكلمون من

الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهو أنه لا يمكن

أن توجد حوادث لا نهاية لها .

أى لا أول لها ولا آخر .

وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

فهذه ونحوها هي - وفي نسخة « هو » - الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء .

وهي أكثر كثيراً من الشناعات - وفي نسخة « الشناعة » - التي تلزم الفلاسفة .

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسيط .

وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن - وفي نسخة « يحسن » - من فعل الأشياء بعضها في بعض .

وأقوى ما اقتنعوا به في هذا المعنى :

أن الفاعل لو كان مفعولاً ، لمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - .

وإنما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول .

والمحرك محرك ، من جهة ما هو متحرك .

وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ؛ لأن المعدوم لا يفعل شيئاً .

والذي يلزم عن هذا ، هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلاً .

لأن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

وأيضاً فإن الذي يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً - وفي نسخة بدون كلمة « ذات » - ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة .

وكانت هذه الصفات زائدة على الذات .

وتلك الذات غير جسمانية

فليس بين النفس ، وهذا الوجود ؛ فرق .

إلا أن النفس هي في جسم .

وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم .

وما كان بهذه الصفة ، فهو ضرورة مركب من ذات وصفات

وكل مركب فهو ضرورة يحتاج - وفي نسخة « محتاج » -

إلى مركب ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته .

لأن التكوين الذي هو فعل المكون - وفي نسخة « الكون » وفي أخرى « المتكون » - ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون .

والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالحملة : فكما أن لكل مفعول فاعلاً ، كذلك لكل مركب مركباً فاعلاً ؛ لأن التركيب شرط في وجود المركب .

ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده ؛ لأنه

كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه - وفي نسخة « لنفسه » - .

ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية ؛ لكثير من الموجودات .

مثل كون الشيء موجوداً ، وواحداً ، وأزلياً ، وغير ذلك . أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ومذهب الفلاسفة ، في المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب المعتزلة .

فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول .

والشناعات التي تلزم الفريقين - وفي نسخة بدون عبارة « إلى مثل ... الفريقين » - .

أما التي تلزم - وفي نسخة « الذي يلزم » - الفلاسفة ، فقد - وفي نسخة « فهو » - استوفأها أبو حامد .

وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتى - وفي نسخة « وعن بعضها سيأتى » - بعد .

وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها - وفي نسخة بدون عبارة « إلى أعيانها » -

ونرجع إلى تمييز - وفي نسخة « تميز » - مرتبة قول قول من الأقاويل التي يقوها هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع ، ومقدار ما يفيد من التصديق ، على ما شرطنا .

وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة ، التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل ؛ لأن منها - وفي نسخة « فيها » - يتأتى جوابهم لخصومهم ، فيما يلزمونهم من الشناعات .

وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضاً ؛ لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ، ويناب منهم ؛ إذ لهم أن يحتجوا بها . ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه - وفي نسخة « لخصومهم » - بمثل ما يأتى لنفسه .

أعنى أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه ؛ وأن يقبل لهم - وفي نسخة « منهم » - من الحجج .

النوع الذي يقبله لنفسه .

فنقول : أما ما شنعوا به من أن :

المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق .

فإنما - وفي نسخة « وإنما » - كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذي يضعون - وفي نسخة « الذين يضعون » وفي أخرى « المعنى هو » - أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود . وإنه العقل - وفي نسخة « وإن هو العقل » - الذي هو علة للموجودات ، لا بأنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى « لا أنه » - يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله - وفي نسخة بزيادة « لا » - كالحال في العقل منا .

فمعنى قولهم :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .

أى أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ، بل بالجهة التى لا يعقلها بها - وفى نسخة بدون عبارة « بها » وفى أخرى « به » - عاقل - وفى نسخة بدون كلمة « عاقل » - موجود سواء سبحانه ؛ لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو ، لشاركه فى علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه .

ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التى أثبتوها له تعالى .

ولذلك لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ، ولا جزئى ؛ لأن الكلى والجزئى - وفى نسخة « الكلى الجزئى » - معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد - وفى نسخة « وفاسد » - .

وسنبين هذا أكثر عند التكلم :

هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمها .

على ما جرت به عادتهم فى فرض هذه المسألة .

وسنبين أنها مسألة مستحيلة فى حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين :

أحدهما : أن الله تعالى لو - وفى نسخة بدون كلمة « لو » -

عقل الموجودات على أنها علة لعلمه ، للزم .

أن يكون عقله كائناً فاسداً .

وأن يستكمل الأشرف - وفى نسخة « الأفضل » - بالأخس .

ولو كانت ذاته غير عاقلة - وفى نسخة « غير معقولات » - الأشياء ونظامها :

لكان ههنا عقل - وفى نسخة « عقلا » - آخر ، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام .

وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان - وفى نسخة « مستحيلان » - وفى أخرى « مستحيلين » - لزم أن يكون ما يعقله ذاته - وفى نسخة « من ذاته » - هو - وفى نسخة « هى » - الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة .

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى - وفى نسخة « من » - الوجود ، هو ما يظهر من أمر اللون - وفى نسخة « النفس » - فإن اللون نجد - وفى نسخة « يوجد » - له مراتب فى - وفى نسخة « من » - الوجود ، بعضها أشرف من بعض .

وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهوى .

وله وجود أشرف من هذا ، وهو وجوده فى البصر ؛ وذلك أن هذا الوجود هو - وفى نسخة « وهو » - وجود اللون - وفى نسخة « اللون » - مدرك لذاته - وفى نسخة « ذاته » - .

والذى له فى الهوى ، هو وجود جمادى ، غير مدرك لذاته .

وقد تبين أيضاً فى علم النفس .

أن اللون - وفى نسخة « اللون » - وفى أخرى « للون » - وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية - وفى نسخة « الخيالة » - وفى أخرى « الخالية » - وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة .

وكذلك تبين أن - وفي نسخة « نبين أنه » وفي أخرى « ليس » -
له في القوة الذاكرة - وفي نسخة « الدراكة » - وجود أشرف من
وجوده في القوة الخيالية - وفي نسخة « الخالية » - .

وله - وفي نسخة « وأن له » - في العقل وجوداً أشرف من جميع
هذه الوجودات - وفي نسخة « الموجودات » - .

وكذلك نعتقد أن له في ذات - وفي نسخة بدون كلمة « ذات »
وفي أخرى « ذاته » وفي رابعة « ذا » - العلم - وفي نسخة « المبدأ » -
الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته . وهو الوجود الذي لا يمكن
أن يوجد وجود أشرف - وفي نسخة بدون عبارة « من جميع » ...
وجود أشرف » - منه .

وأما ما حكاه عن - وفي نسخة « من » - الفلاسفة في ترتيب
فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من
تلك المبادئ فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده .
ولذلك لا يلبي - وفي نسخة « يكفي » - التحديد الذي ذكره
في كتب القدماء .

وأما كون جميع المبادئ المفارقة ، وغير المفارقة ، فائضة
عن المبدأ الأول .

وأن - وفي نسخة « فإن » - بفيضان هذه القوة الواحدة ،
صار العالم بأسره واحداً .

وبها ارتبطت جميع أجزائه ، حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً
- وفي نسخة « واحد » - كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف
القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً - وفي نسخة
« موجوداً » - بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .

فأمر أجمعوا عليه ؛ لأن السماء عندهم بأسرها هي - وفي
نسخة بدون كلمة « هي » - بمنزلة حيوان واحد .

والحركة اليومية التي لجميعها - وفي نسخة « تجمعها » - هي
كالحركة الكلية في المكان للحيوان .

والحركات التي لأجزاء السماء ، هي كالحركات الجزئية التي
- وفي نسخة بدون كلمة « التي » - لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها
صار واحداً - وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » - وبها صارت
جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً - وفي نسخة بدون عبارة
« وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً » - وهو
سلامة - وفي نسخة « ملامة » - الحيوان .

وهذه القوى - وفي نسخة « القوة » - مرتبطة بالقوة الفائضة
عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفة عين .

فإن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - واجباً أن يكون
في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه
بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ،
حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه :

إنها جسم واحد .

وقيل : في القوى الموجودة فيه إنه قوة واحدة .

وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد .

فباضطرار أن يكون حالها .

في أجزائه الحيوانية .

وفي قواها الحركة النفسانية والعقلية .

هذه الحال .

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية - وفي نسخة .

بزيادة « وهي سارية في الكل سرياناً واحداً » - بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والحسبانية ، وهي سارية في :
الكل سرياناً واحداً .

ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب .

وعلى هذا يصح القول :

إن الله خالق - وفي نسخة « خلق » - كل شيء وممسه ، وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

الآية - وفي نسخة بدون كلمة « الآية » - .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة ، في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال :

إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً ، واحد .

ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذي في غير هيولى .

بالفاعل الذي في الهيولى - وفي نسخة « هيولى » - .

ولذلك إن قيل :

اسم الفاعل على :

الذي في غير هيولى .

والذي في هيولى .

فباشتراك - وفي نسخة « باشتراك » وفي أخرى « فاشتراك » -
الاسم .

فهذا - وفي نسخة « بهذا » وفي نسخة بدونهما - يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور منه - وفي نسخة بزيادة « شيء واحد » - .

وليس يمتنع أن يكون هو - وفي نسخة « وهو » - شيئاً - وفي نسخة بزيادة « يتصور شيئاً » - واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع - وفي نسخة « ممتنعاً » - في الكثرة أن تتصور - وفي نسخة بزيادة « منه » - تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، في حركتها اليومية ، تتصور هي - وفي نسخة « وهي » - وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه ؛ فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصصها مختلفة .

فوجب أن تكون حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » وفي أخرى « حركتهم » - عن محركين .

مختلفين من جهة ،

متحدتين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها - وفي نسخة « حركاتهم » - بحركة الفلك الأول ؛ فإنه كما أنه ، لوتوهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ؛ قد ارتفع ، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .
كذلك الأمر في الفلك في أجزائه - وفي نسخة « وأجزائه » - وقواه المحركة .

وبالجملة : في مبادئ العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .
وبعضها مع بعض .

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة - وفي نسخة « بالمرتبة » - الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم في العالم .

وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة ، إنما ارتبطت بالرئيس الأول ، من جهة أن الرئيس الأول ، هو الموقف - وفي نسخة « الموجب » - لواحدة واحدة ، من تلك الرئاسات ، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات ، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات .

كذلك الأمر في الرئاسة الأولى ، التي في العالم ، مع سائر الرئاسات .

وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للمادة ، هو الذي يعطى الوجود ؛ لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات .

فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو - وفي نسخة « هذا » - هو الذي يعطى الصورة .

والذي يعطى الصورة هو الفاعل .

فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات - وفي نسخة « هذا الوجود » - هو - وفي نسخة بدون عبارة « الذي يعطى الصورة . والذي يعطى الصورة هو الفاعل . فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو » - الفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل » - .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ فإنه :

فاعل صورة وغاية

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو - وفي نسخة « هذا » - الذي يعطىها الوجدانية .

وكانت الوجدانية التي فيها ، هي سبب وجود الكثرة التي تربطها - وفي نسخة « ترتبطها » - تلك الوجدانية .

صار مبدأ لهذه كلها على أنه :

فاعل صورة وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .

وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت .

وذلك - وفي نسخة بزيادة « بين » - :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .

وأما للإنسان فبالإرادة .

ولذلك كان .

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

وموتماً من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه .

[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ]

الآية - وفي نسخة ؛ بدون كلمة « الآية » - .

وإنما عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التي في العالم ، وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول :

أن بعضها صدر عنه بلا واسطة .

وبعضها صدر عنه - وفي نسخة « منه » - بواسطة ، عند

السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك ، بعضها من أجل حركات بعض ، فنسبوها إلى الأول ، فالأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق .

فلاح لهم نظام آخر ، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكاً واحداً .

والوقوف على الترتيب الذي أدركه النظائر في الموجودات عند الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذي تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل .

لكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها في الموضع - وفي نسخة « الوضع » وفي أخرى « الموضوع » - هو أنهم - وفي نسخة « هم أنهم » وفي أخرى بدونها - رأوا أن الفلك الأعلى ، فيما يظهر من أمره ، أنه أشرف مما تحته ، وأن سائر الأفلاك تابعة له في حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان .

ولقائل - وفي نسخة « وللقائل » - أن يقول : لعل الترتيب الذي في هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب في المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعني السيارة ، حركاتها - وفي نسخة « وحركاتها » - من أجل حركة - وفي نسخة « حركات » - الشمس ، فلعل المحركين لها إنما - وفي نسخة بدون عبارة « إنما » - يقتدون - وفي نسخة « يغترون » وفي أخرى « يقترون » وفي رابعة « يقترون » وفي خامسة « يعتقدون » - في

تحرركاتهم - وفي نسخة « تحريكاتها » - بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلقي - وفي نسخة « يكفى » - فى هذا المطلب مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخلق - وفي نسخة « والأغلب » ؛ -

وإذ - وفي نسخة « وإذا » - قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - كنا بسبيله .

[٩١] - قال أبو حامد :

الثانى : - وفي نسخة « الجواب الثانى ، قال أبو حامد » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما خاف - وفي نسخة « حاذر » - من لزوم الكثرة ؛ إذ لو قال فيه :

يعقل غيره - وفي نسخة « به » بدل « يعقل غيره » -

لزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . وهذا - وفي نسخة « فهذا » - لازم فى المعلول الأول .

فينبغى أن لا يعقل إلا نفسه ؛ لأنه لو عقل غيره - وفي نسخة « لو عقل الأول أو غيره » - لكان ذلك غير ذاته ، ولا فتقر إلى علة غير علة ذاته - وفي نسخة « علة هى غير ذاته » - ولا علة إلا علة ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ولا علة إلا علة ذاته » - وهو المبدأ الأول .

فينبغى أن لا يعلم إلا ذاته .

وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وُجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ - وفي نسخة « يعقل المبدأ » -

قلنا : لزمه ذلك لعله ؟ - وفي نسخة « بعله ؟ » - أو لغير - وفي نسخة « بغير » - علة ؟

فإن كان لعله - وفي نسخة « بعله » - فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثانى - وفي نسخة « الثانى » - كيف يصدر منه ؟

وإن لزم بغير علة ، فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة - وفي نسخة بدون كلمة « كثيرة » - وليلزم منها الكثرة .

فإن لم يعقل هذا ، من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً .

والزائد على الواحد ممكن .

والممكن يفتقر إلى علة .

فهذا اللازم فى حق المعلول ، إن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد .

وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة .

ولا علة له ، فلا يعقل وجوده - وفي نسخة « وجود » -

وليس هو من ضرورة المعلول الأول ؛ لكونه ممكن الوجود ؛ فإن إمكان الوجود ضرورى فى كل معلول .

أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً فى وجود - وفي نسخة « وجوب » - ذاته . كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ، ليس ضرورياً فى وجود ذاته .

بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ؛ فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا مخرج عنه - وفي نسخة « منه » -

[٩١] - قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل
- وفي نسخة « لا يعقل » - من ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « من
ذاته » - ما هو له علة ؛ لأنه يقول :

إن لم يعقل من ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ما هو علة له...
من ذاته » - أنه مبدأ ، فقد عقل ذاته عقلاً ناقصاً .

وأما اعتراض أبي حامد - وفي نسخة « وأما ما اعترض أبو حامد » -
- على هذا ، فمعناه .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك .
لعلة .

أو لغير علة .

فإن كان - وفي نسخة بزيادة « ذلك » - لعلة ، لزم أن يكون
للأول - وفي نسخة « الأول » - علة . ولا علة للأول - وفي نسخة
« له » - .

وإن كان لغير علة وجب أن يلزم عنه كثرة ، وإن لم - وفي
نسخة بدون كلمة « لم » - يعلمها .

فإن لزم عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ؛ لأن واجب
الوجود لا يكون - وفي نسخة « لم يكن » وفي أخرى « لا يمكن » -
إلا واحداً .

والذي يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .
والممكن الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود .
وأن - وفي نسخة نسخة « وإن لم » - يعلم معلوله .

[٩٢] - قال :

وإذا كان كون المعلول عالمًا بالعلة ليس من ضرورة وجوده ، فأحرى أن لا
يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها - وفي نسخة « معلولها » -

[٩٢] - قلت : هذا كلام - وفي نسخة « الكلام » -
سفسطائي ؛ فإنه إذا فرضنا العلة عقلاً ، ويعقل معلوله ؛ فإنه
ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته ، بل لنفس
- وفي نسخة « كنفس » - ذاته ؛ إذ كان صدور المعلول عنه ،
شيئاً تابعاً لذاته ، ولا إن كان صدور المعلول عنه - وفي نسخة
بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته ، ولا إن كان صدور المعلول عنه » -
لا لعلة ، بل لذاته ، يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة ؛ لأن ذلك
على أصلهم راجع لذاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثيرة صدر عنها كثرة .

وما وضع في هذا القول ، من :

أن كل معلول ، فهو ممكن الوجود .

فإن هذا إنما هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - صادق
في المعلول المركب ، فليس - وفي نسخة « وليس » - يمكن أن
يوجد شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - مركب ، وهو
أزلى .

فكل - وفي نسخة « بل » - ممكن الوجود عند الفلاسفة ، فهو

محدث .

وهذا شيء قد صرح به أرسطو ، في غير ما موضع - وفي نسخة « وضع » - من كتبه .

وسيبين - وفي نسخة « وسنين » - هذا من قولنا بعد ، بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود .

وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود ، فهو - وفي نسخة « فهذا » - والممكن - وفي نسخة « الممكن » - الوجود ، مقول - وفي نسخة « معلول » - بإشراك الاسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التى منها ظهر حاجة - وفي نسخة « حالة » - الممكن .

[٩٣] - قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : - وفي نسخة « الاعتراض الثالث : قال أبو حامد » - هو - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى « و » - أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته : أو غيره ؟

فإن كان - وفي نسخة بزيادة « عينه » فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم . وإن كان - غيره ، فليكن كذلك في المبدأ الأول ، ويلزم - وفي نسخة « فيلزم » - منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فلإذن ليس فيه - وفي نسخة « فيه » وفي أخرى « فيه فلإذن ليس فيها » وفي رابعة « ويلزم فيه » وفي خامسة « ويلزم » - ترييع ولا - وفي نسخة « لا » - تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته - وفي نسخة « عقله ذاته » وفي أخرى « يعقل ذاته » - وعقله نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « وعقله نفسه » - وعقله - وفي نسخة « ويعقل » وفي أخرى بدونهما - مبدأه .

وإنه ممكن الوجود بذاته - وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » - ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يظهر - وفي نسخة « يتعرف » وفي أخرى « يعرف » - تعمق هؤلاء في الهوس .

[٩٣] - قلت : الكلام ههنا في العقول ، هو في موضعين :

أحدهما : فيما يعقل ؛ وفي نسخة « يعقل » - .

وما لا يعقل .

وهى مسألة خاض فيها القدماء .

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذى حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ، ليوهم - وفي نسخة « فيوهم » - أنه رد على جميعهم .

وهذا كما قال ، تعمق ممن قاله - وفي نسخة « قال » - في الهوس .

وليس يلفى - وفي نسخة بدون كلمة « يلفى » - هذا القول لأحد من القدماء ، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا من أن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وهذه القضية ليست في الفلاعات التى هى صور في مواد ، كالحال في الفاعلات التى هى صور مجردة من المادة .

فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ، ولا ههنا شيان :

أحدهما : ذات ،

والآخر : معنى زائد على الذات .

لأنه لو كان ذلك كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » -
لكان مركباً . والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها .

أعنى في الصور المفارقة .

والعلة الثانية وجودها - وفي نسخة بدون كلمة « وجودها » -
بالإضافة إلى العلة الأولى ؛ لأن كونها معلولة ، هو نفس - وفي
نسخة « بنفس » - جوهرها ، وليس هو معنى زائداً عليها ، كالتحال
في المعقولات المادية - وفي نسخة « النارية » - .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم .

وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاف .

والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة .

ولذلك - وفي نسخة بزيادة « الحدث » - كانت المجردة من
الهيولى ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد - وفي
نسخة « المراد » - .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين
في كتاب النفس .

[٩٤] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

الاعتراض الرابع : أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : التثليث لا يكفي في
المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم .

فلا بد - وفي نسخة بدون عبارة « فلا بد » - لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست - وفي نسخة « وليس » - كل واحدة
على مذهبهم علة مستقلة - وفي نسخة « مفتعلة » - للأخرى - وفي نسخة
« للأجزاء » - حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر - وفي نسخة « أحدهما بوساطة
الآخر » - من غير علة أخرى زائدة - وفي نسخة « زائد » - عليها - وفي نسخة
« عليه » - .

(٩٤) - قلت : الذي يقوله ، أن الجسم السماوى ، هو
عندهم مركب من :

مادة وصورة ونفس

فيجب أن يكون في العقل الثانى الذى صدر عنه - وفي نسخة
« منه » - الفلك - وفي نسخة بدون كلمة « الفلك » - أربعة معان :

معنى : تصدر عنه الصورة .

ومعنى : تصدر عنه الهيولى ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة
للتانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجه .

والصورة علة للمادة بوجه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه المحرك للفلك - وفي نسخة « الفلك » - الثانى .

فيكون فيه تربع ضرورة .

والقول بأن الجسم السماوى مركب من :
صورة .

وهيولى .

كسائر الأجسام .

هو شىء غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ؛ ولذلك قالو فيه : إنه - وفى نسخة بدون عبارة « إنه » - غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

ولو كان كما قال - وفى نسخة « قاله » - ابن سينا ، لكان مركباً كالحيوان .

ولو سلم هذا المكان التربيع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذى - وفى نسخة « إن الوجه إن الذى » - به هذه الصور ، بعضها - وفى نسخة « وبعضها » - أسباب لبعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولما دونها - وفى نسخة « دونه » - .

وكون ؛ وفى نسخة « ويكون » - السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

* * *

[٩٥] - قال أبو حامد :

الوجه الثانى : - وفى نسخة « الوجه الثانى : قال أبو حامد » وفى أخرى « الثانى » -

إن الجرم الأقصى ، على حد مخصوص فى الكبر - وفى نسخة « الكبير » - باختصاصه - وفى نسخة « واختصاصه » - بذلك القدر ، من بين سائر المقادير - وفى نسخة « الأفلاك » - زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته - وفى نسخة « بذاته » - ممكناً أصغر منه ، أو أكبر - وفى نسخة « وأكبر » -

فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده ، لا كوجود العقل ؛ فإنه وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير . فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا - وفى نسخة بحذف كلمة « إلا » - إلى علة بسيطة .

[٩٥] - قلت : معنى هذا القول أنهم - وفى نسخة ، بدون عبارة « أنهم » - إذا قالوا :

إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر ، وهو فى نفسه - وفى نسخة ، بدون عبارة « فى نفسه » - غير بسيط .

أعنى - وفى نسخة « يعنى » - أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية .

والثانى : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون فى ذلك العقل الذى صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد : فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره ، يصدر عن مفارق .

وإن صدر عندهم - وفي نسخة « عنهم » - فإنما تصدر الصورة الجوهرية ،

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور .

لكن هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - عندهم في الصور الهيولانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هي بسيطة ، لا تقبل الصغر والكبر .

ثم وضع الصورة والمادة صادرتين - وفي نسخة « صادرين » - عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، وبعيد جدا .

والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذى فى الكائنات الفاسدات ، ليس يفعل الصورة ، ولا الهيولى . وإنما يفعل من الهيولى والصورة - وفي نسخة بدون عبارة « والصورة » - المركب منهما جميعاً .

أعنى المركب من الهيولى والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة - وفي نسخة « الصور » - فى الهيولى ، لكان يفعلها فى شئ ، لا من شئ .

وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة .

[٩٦] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : سببه أنه - وفي نسخة « بسببه لأنه » - لو كان أكبر منه - وفي نسخة بدون عبارة « منه » - لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى .

ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام - وفي نسخة « النظام » - المقصود .

[٩٦] - قلت: يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؛ لأنه لو كان بأحد الوصفين - وفي نسخة « الوضعيين » - لم يحصل النظام المقصود ههنا ، ولا - وفي نسخة « ولما » - كان تحريكه لما ههنا تحريكاً طبيعياً ، بل كان :

إما زائداً على هذا التحريك .

وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضى فساد الموجودات ههنا ، لا أن - وفي نسخة « لأن » - الكبر كان يكون فضلاً ، كما قال أبو حامد .
بل الكبر والصغر كلاهما ، كانا يقتضيان فساد العالم عندهما - وفي نسخة « عنده » - .

[٩٧] - قال أبو حامد : راداً على الفلاسفة :

فقول: وتعين - وفي نسخة « وتعيين » وفى أخرى « وتغير » وفى رابعة « وعين » - جهة النظام .

هل هو كاف فى وجود ما به - وفي نسخة « فيه » - النظام ؟

أم يفتقر إلى علة موجودة ؟ - وفي نسخة « موجودة » وفى أخرى « موجودة

وجدة » -

فإن كان كافياً ، فقد استغنيتم عن وضع العلال ، فاحكموا بأن كون - وفي نسخة « يكون » - النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه - وفي نسخة « اقتضى بين » - الموجودات - وفي نسخة بدون عبارة « اقتضى هذه الموجودات » - بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص - وفي نسخة « في الاختصاص » - بالمقادير - وفي أخرى بدون عبارة « للاختصاص بالمقادير » - بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب - وفي نسخة « التركيب » -

[٩٧] - قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد ، إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة .
أو يعتقدوا :

أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة - وفي نسخة « صورته » - الجسم .

وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى - وفي نسخة « على » - هذا الرأي ، فليس تصدر الأعراس - وفي نسخة « الأفعال » - التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه .

وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة ، لا على أصول المتكلمين .

وأظن أن المعتزلة ترى - وفي نسخة « ترو » وفي أخرى « لا ترى » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - ههنا أشياء لا تصدر عن

الفاعل للشيء صدوراً أولاً ، كما تراه الفلاسفة .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب - وفي نسخة « الواحد سبباً » وفي أخرى « يكون الواحد سبباً » - لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء - وفي نسخة « لأشياء » - الحاملة للنظام ؟
فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٨] - قال أبو حامد :

الوجه الثالث - وفي نسخة « الوجه الثالث : قال أبو حامد » وفي أخرى « قال الوجه الثالث » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن الفلك الأقصى ، انقسم : إلى نقطتين ، هما القطبان ؛ وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلوا :

إما أن يكون - وفي نسخة « كان » - جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ؛ فلم يلزم - وفي نسخة « فلم يلزم » - تعين - وفي نسخة « تغير » وفي أخرى « تعين » - نقطتين من بين سائر النقط ، لكونهما قطبين ، أو أجزاؤهما مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست - وفي نسخة « ليس » - في البعض .
فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط . والبسيط لا يوجب .

إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهة في المعنى ، وهو الخلو عن الخواص المميزة .

وهذا أيضاً لا يخرج منه - وفي نسخة « عنه » -

[٩٨] - قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من صورة ومادة ، وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة : إنها بسيطة .

والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغايرة للصورة - وفي نسخة بدون عبارة « مغايرة للصورة » - بالقوة - وفي نسخة « بالمادة » وفي أخرى بدونهما - وهى الأجرام السماوية . والبسيط - وفي نسخة « والبسيطة » - أيضاً يقال على ما حد - وفي نسخة « ما وجد » وفي أخرى « ما مأخذ » - الكل والجزء منه واحد ، وإن كان مركباً من الاسطقسات الأربعة . والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع :

كاليمين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .
والكرة بما هى كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود ، به تختلف - وفي نسخة « تخالف » - كرة كرة .
وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هى بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة ، فيها قوة . وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين - وفي نسخة « القطبين » - ليس هو أى جزء اتفق من الكرة - وفي نسخة « الكثرة » - بل هو جزء محدود بالطبع ، فى كرة كرة .
ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز - وفي نسخة « مركز » - بالطبع ، بها تختلف ، فهى غير متشابهة فى هذا المعنى .
وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة فى هذا المعنى ، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة - وفي نسخة « مركبة » وفي أخرى « مركبة مختلفة » - الطبائع .
ولا أن يكون الفاعل لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرة فهى واحدة .

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت ، يمكن أن تكون مركزاً ، وإنما يخصصها الفاعل ؛ فإن هذا إنما يصح فى الأكر الصناعية ، لا فى الأكر الطبيعية .
وليس يلزم عن وضع - وفي نسخة بزيادة « هذه » - أن كل نقطة من الكرة ، يصلح أن تكون مركزاً .
وأن الفاعل هو الذى يخصصها .

أن يكون الفاعل - وفي نسخة « فاعلا » وفي أخرى بدونهما - كثيراً ، إلا - وفي نسخة « لا » - أن يوضع أنه ليس - وفي نسخة بزيادة « يلزم » - فى الشاهد شىء واحد يصدر عن فاعل واحد ؛ لأن - وفي نسخة « لا » - ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الإلهى .
والمصنوع الواحد فى الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر .
فما أكذب هذه القضية .
إن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم - وفي نسخة « ذا فهم » وفي أخرى « إذ فهم » وفي رابعة « على ما فهم » وفي خامسة « إذا فهم منه » - ما فهم - وفي نسخة بدون عبارة « ما فهم » - ابن سينا ، وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة ، فإنه عول على مذهبهم فى المبدأ الأول .

[٩٩] - قال أبو حامد :

فلان قيل : لعل - وفي نسخة بدون كلمة « لعل » - في المبدأ أنواعاً - وفي نسخة « أنواع » - من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر - وفي نسخة « يظهر » - لنا - وفي نسخة بزيادة « منها » وفي أخرى بزيادة « أنها » - ثلاثة أو أربعة . والباقي لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة وأن الواحد لا يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - كثير - وفي نسخة « كثرة » -

* * *

[٩٩] - قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها . وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم : من أين جاءت في المعلول الأول كثرة ؟ وكما يقولون :

إن الواحد لا يصدر منه كثير .

كذلك - وفي نسخة « كيف » - يلزمهم - وفي نسخة « يلزم » - أن الكثير لا يصدر عن الواحد - وفي نسخة « الفاعل » - . فقولكم - وفي نسخة « فقولهم » - :

إن الواحد - وفي نسخة « الفاعل » - لا يصدر عنه إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » ؛ وفي نسخة بدون عبارة « كذلك يلزمهم ... لا يصدر عنه إلا » - واحد يناقض قولكم - وفي نسخة « قولهم » - :

إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة .

لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول .

فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

والعجب كل العجب ، كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا - لأنهما - وفي نسخة « لأنهم » - أول من قال هذه الحرافات فقلدهما - وفي نسخة « فقلدهما » - الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة .

لأنهم - إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني : إنما هي مما يعقل من ذاته ، وما يعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاتها ذات طبيعتين .

أعني - وفي نسخة « أو » ؛ صورتين .

فأنت ليت شعري هي - وفي نسخة « فليت شعري أي هي » - الصادرة عن المبدأ الأول ؟

وأى هي الغير صادرة - وفي نسخة « الصادرة » - ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره .

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود .

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية - وفي نسخة « ضروريا » - .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس في الطبائع الضرورية

– وفي نسخة «الضرورة» – إمكان أصلاً ، كانت ضرورية
– وفي نسخة «غير ضرورية» – بذاتها ، أو غيرها .

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين
وهي كلها أمور دخيلة – وفي نسخة «دخلية» – في الفلسفة – وفي
نسخة «الفلاسفة» – ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل
ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطي ، فضلاً عن الجدلي .

ولذلك يحق – وفي نسخة «يلحق» وفي أخرى «بحق» –
ما يقول أبو حامد في غير ما – وفي نسخة بدون عبارة «غير ما»
وفي أخرى «غير هذا» – موضع – وفي نسخة «وضع» – من كتبه .
إن علومهم الإلهية هي – وفي نسخة بدون كلمة «هي» – ظنية .

[١٠٠] – قال أبو حامد :

قلنا : فإذا – وفي نسخة «إذا» – جوزتم هذا ، فقولوا – وفي نسخة «فقلنا» – :
إن الموجودات كلها على كثرتها ، وقد بلغت آلافاً – وفي نسخة «ألفاً» –
صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر – وفي نسخة «يقصر» – على
جرم الفلك الأقصى – وفي نسخة بدون عبارة «الأقصى» – ونفسه ؛ بل يجوز
أن يكون قد صدر – وفي نسخة «صدرت» – منه

جميع النفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسموية ، بأنواع – وفي نسخة « وأنواع » – كثيرة
– وفي نسخة «كثرة» – لازمة فيها – وفي نسخة «عنها» وفي نسخة بدونها –
لم يطلعوا – وفي نسخة «نطلع» – عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

[١٠٠] – قلت هذا اللزوم هو – وفي نسخة بدون كلمة
«هو» – صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ
الأول ، هي الوحداية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ،
مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة ، لم يخل
أن تكون :

أقل من عدد الموجودات .

أو أكثر منها – وفي نسخة «منه» – .

أو مساوية لها – وفي نسخة «له» – .

فإن كانت أقل ، فحينئذ يلزم – وفي نسخة «يلزمهم» –
أن يدخلوا ثالثاً – وفي نسخة «مبدأ ثالثاً» ، وفي أخرى «إدخالاً
ثالثاً» –

أو يكون – وفي نسخة «ويكون» – شيء بلا علة .

وإن كانت – وفي نسخة بدون عبارة «أقل فحينئذ . . . وإن
كانت» – مساوية أو أكثر ، لم يلزمهم – وفي نسخة «يلزم» –
أن يدخلوا مبدأ ثالثاً ، ولكن تكون – وفي نسخة «لكون» – الكثرة
الواردة – وفي نسخة «الواحدة» وفي أخرى «الموجودة» – فيه
فضلاً .

[١٠١] - قال أبو حامد :

ثم - وفي نسخة « و » - يلزم عنه - وفي نسخة « منه » وفي أخرى « عليه » - الاستغناء بالعلة الأولى ؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة - يقال : إنها لازمة ، لا بعلة - وفي نسخة « لعله » وفي أخرى « علة » - مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمتم - وفي نسخة « لزمته » - ولا يدرى عددها .

وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا :

مع الأول ، والثاني .

إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان .

فما لا يفارقهما في مكان وزمان ، ويجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » -

* * *

[١٠١] - قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة ؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة ، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى ، واستغنى عن وضع - وفي نسخة « موضع » - علة ثانية ومعلول أول .

فإن كان مستحيلاً وجود شيء مع العلة الأولى ، بلا علة ، فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية .

بل لا معنى لقولنا : علة ثانية ؛ إذ هي متحدة في المعنى ، وليس يفترق أحدهما - وفي نسخة « وأحدهما » وفي أخرى « ولا أحدهما » - من الآخر بزمان ولا مكان .

فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة ، لم تختص إحدى العلتين به .

أعني الأولى أو - وفي نسخة « و » - الثانية .

بل يكفي في ذلك أن يوجد مع إحداهما ، ويستغنى عن وضعه مع الثانية - وفي نسخة بدون كلمة « الثانية » - .

* * *

[١٠٢] - قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : - وفي نسخة بدون عبارة « فإن قيل » - لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول ، إلى هذا الحد ؛ فلهذا أكثرنا الوسائط .

ثم قال ، راداً على الفلاسفة - وفي نسخة « عليهم » وفي أخرى « ردّاً عليهم » - : قلنا : - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - قول القائل - وفي نسخة « وأما قولكم - : يبعد ، هذا - وفي نسخة بزيادة « هو » وفي أخرى « فهو » - رجم ظن - وفي نسخة « بالظن » وفي أخرى « ظني » - لا يحكم به في المعقولات ، إلا أن يقال - وفي نسخة « نقول » - : إنه يستحيل ، فنقول - وفي نسخة « ونقول » - : لم يستحيل ؟

وما المرد ؟ - وفي نسخة « المراد » - والفيصل ؟ فهما - وفي نسخة « ومهما » وفي أخرى « مهما » - جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة ، لازم واحد - وفي نسخة بدون كلمة « واحد » - واثنان وثلاثة - وفي نسخة « وثلاث الف » وفي أخرى « وثلاث الألف » - فما المحيل لأربعة وخمسة - وفي نسخة « لأربع وخمسة » وفي أخرى « لأربع أو خمس » - ؟ وهكذا إلى الألف - وفي نسخة « ألف » - وإلا - وفي نسخة « وآلاف » - فن يتحكم بمقدار دون مقدار ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد - وفي نسخة « مراد » - وهذا أيضاً - وفي نسخة « وأيضاً » وفي أخرى « هذا أيضاً » - قاطع .

* * *

[١٠٢] - قلت : لوجا وب ابن سينا ، وسائر الفلاسفة :

أن المعلول الأول فيه - وفي نسخة « منه » - كثرة ولا بد .

وأن - وفي نسخة « أن » - كل كثرة إنما يكون منها واحد ،
بوحدانية - وفي نسخة « فوحدانيته » - اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد .

وأن تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى
بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا^(١) من هذه
اللوازم التي ألزمهم - وفي نسخة بزيادة « بها » - أبو حامد ،
وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ،
ولم يجد مجيباً يجاوبه - وفي نسخة « يجيبه » - بجواب صحيح ،
سر بذلك ، وكثر - وفي نسخة « وكثرت » - المحاولات اللازمة ؛
وفي نسخة « واللازمة » - لهم .

وكل مجر - وفي نسخة « ماجر » - بالخلاء - وفي نسخة .

« باطلا » بدل « بالخلاء » - يسر - وفي نسخة بدون .

عبارة « اللازمة . . . يسر » - .

ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به .

وأصل فساد هذا الوضع قولهم :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الواحد لا يصدر عنه
إلا واحد ثم وضعوا - وفي نسخة « يضعوا » - في ذلك الواحد الصادر
كثرة ، فلزمهم - وفي نسخة « فيلزمهم » - أن تكون تلك الكثرة عن
غير علة .

ووضعهم - وفي نسخة « وضعهم » - تلك الكثرة محدودة يحتاج
إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ، لوجود - وفي نسخة « بوجود » -
الموجودات ، شيء وضعي لا يضطر - وفي نسخة « يحتاج » - إليه
- وفي نسخة « إلى » - برهان .

وبالجملة : هذا الوضع ، غير وضع مبدأ أول وثان ، وذلك
أنه يقال :

لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة
الأولى .

فهذا كله هذيان وخرافات .

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب
أرسطاطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل
- وفي نسخة بدون كلمة « كل » - من كان قبله من القدماء ،
لم يقدرُوا أن يقولوا في ذلك شيئاً .

وعلى هذا الوجه الذي حكيناه - وفي نسخة « حكينا » - عنهم
تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

[١٠٣] — قال أبو حامد :

ثم نقول : هذا باطل بالمعلول — وفي نسخة « بالمعنى » — الثانى ؛ فإنه صدر منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف ونيف ، ومائتا كوكب .

وهى مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس — وفي نسخة « والنحوسة » — والسعود — وفي نسخة « والسعادة » —

فبعضها على صورة : الحمل ، والثور ، والأسد .

وبعضها على صورة الإنسان .

ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى :

فى التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس — وفي نسخة بدون عبارة « والسعادة والنحوس » —

وتختلف مقاديرها فى ذاتها .

* * *

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .

ولو جاز هذا لحاز أن يقال :

كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ، فيكفيها — وفي نسخة « فيكنها » — علة واحدة .

فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى

علة لصورته .

وعلة لهيولاه .

وعلة لاختصاصه بطبيعته : المسخنة ، أو المبردة .

أو السعيدة — وفي نسخة « المسعدة » — أو النحسة — وفي نسخة « المنحسة » —

ولاختصاصه بموضعه .

ثم لاختصاص جملها — وفي نسخة « خلقها » — بأشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى العقل — وفي نسخة « المعلول » وفي أخرى « المعقول » وفي رابعة بدونها جميعاً — الثانى ، تصور — وفي أخرى « تصوره » — فى الأول ، ووقع الاستغناء .

[١٠٣] ؛ قلت : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كثر به فى هذا الباب .

وإذا قدرت — وفي نسخة « جووب » وفي أخرى « جووب قدرت » — الجواب — وفي نسخة « بالجواب » — الذى ذكرناه عنهم . لم يلزم شىء من هذه المحالات .

وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد — وفي نسخة « بالواحد » — بالعدد من جهة .

وكثير — وفي نسخة « وكثرة » — من جهة .

وأن الوجدانية منه ، هى علة وجود الكثرة ، فلن — وفي نسخة « فلم » — ينفك من هذه الشكوك أبداً .

* * *

وأيضاً فإن الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالفصول — وفي نسخة « بالعقول » — الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً فى الجوهر .

كمية كانت .

أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

والأجسام السماوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى
وصورة .

ولاهى مختلفة بالنوع : إذ ليست تشترك عندهم فى جنس واحد ؛
لأنها لو اشتركت فى جنس - وفى نسخة « جسم » - لكانت مركبة ،
ولم تكن بسيطة .

وقد تقدم القول فى هذه الأشياء ، فلا - وفى نسخة « ولا » -
معنى لتكثير القول فيه .

[١٠٤] - قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول - وفى نسخة بزيادة كلمة « إن » - سلمنا
هذه الأوضاع الباردة ، والتحركات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون - وفى
نسخة « تستحي » - من قولهم : - وفى نسخة « قولكم » وفى أخرى « قوله » - :
إن كون المعلول الأول - وفى نسخة بدون كلمة « الأول » - ممكن الوجود ،
اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه - وفى نسخة « عنه » - ؟

وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه ؟

وما الفصل بين هذا ، وبين قائل - وفى نسخة « قول قائل » -

عرف وجود إنسان غائب .

وأنه ممكن الوجود .

وأنه يعقل نفسه وصانعه .

فقال : يلزم :

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه

- وفى نسخة « عنه » - ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيان آخران .

وهذا - وفى نسخة « هذا » - إذ قيل فى إنسان ضحك منه .

وكذا - وفى نسخة « فكذا » - فى موجود آخر .

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن :

إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً - وفى نسخة « كلباً » -

فلست أدرى كيف تقنع المحبتون نفسه - وفى نسخة « فى نفسه » وفى أخرى

« من نفسه » - بمثل هذه الأوضاع ؟ فضلاً عن - وفى نسخة « من » - العقلاء

الذين يشققون - وفى نسخة « يشقون » - الشعر بزعمهم فى المقولات .

[١٠٤] ؛ قلت : أما هذه لأقاويل كلها التى هى أقاويل

ابن سينا ، ومن قال بمثل قوله ، فهى أقاويل غير صادقة^(١) - وفى

نسخة « صحيحة » - ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن

ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذى ذكره هذا الرجل ،

ولا الصورة التى صور - وفى نسخة بدون كلمة « صور » - فيها

هى - وفى نسخة بدون كلمة « هى » - صورة حقيقية .

وذلك أن الإنسان الذى فرضه ممكن الوجود من ذاته ، واجباً

من غيره ، عاقلاً - وفى نسخة « عاملاً » وفى أخرى « فاعلاً » -

لنفسه ولفاعله - وفى نسخة « ولمفعوله » - إنما يصح تمثيله بالعلة

الثانية ، إذا وضع هذا الإنسان فعلاً للموجودات :

(١) ابن رشد ينقد ابن سينا .

من جهة ذاته .

ومن جهة علمه .

كما يضع المبدأ الثانى ، من قال بقول ابن سينا .

وكما - وفى نسخة « وكما أن » - من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه ، فإنه إذا وضع هكذا ، لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيان اثنان :

أحدهما : من حيث يعلم ذاته .

والآخر : من حيث يعلم صانعه .

لأنه إنما فرض فعلا ، من حيث العلم ، ولا يبعد - وفى نسخة « بعد » - أيضاً ، إن فرض فعلا من جهة ذاته ، أن يقول :

إن الذى يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير الذى يلزم عنه ، من حيث هو - وفى نسخة بدون عبارة « ممكن الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو » - واجب الوجود ؛ إذ كان هذان الوصفان - وفى نسخة « الوضعان » - موجودين لذاته .

فإذن ليس هذا القول من الشناعة ، فى الصورة التى أراد أن يصورها هذا الرجل ، حتى ينفر - وفى نسخة « تنفر » - بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويخسبهم - وفى نسخة « ويخسبهم » - فى أعين النظر .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :

إذا وضعتم موجودا حيا بحياة ، مريدا بإرادة ، عالما بعلم ، سميعا - وفى نسخة « سامعا » - بصيراً ، متكلماً ، بسمع وبصر وكلام .

ولزم - وفى نسخة « ويلزم » - عنه جميع العالم .

لزم - وفى نسخة بدون كلمة « لزم » - أن يكون الإنسان

الحى العالم - وفى نسخة بزيادة « القادر المريد » - السميع البصير ، المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .

لأنه إن كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم ، فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها .

فإن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء ، فغلط ، فهو معذور .

وإن كان علم التوحيه فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير معذور .

وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه فى هذه المسألة - وفى نسخة « هذا المسألة » -

أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ؟ كما يظهر بعد من قوله :

فهو صادق فى ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة .

وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .

وسبب ذلك - وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » - أنه لم ينظر

الرجل إلا فى كتب ابن سينا ، فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة .

[١٠٥] - قال أبو حامد :

فلن قال قائل : - وفي نسخة « فلن قيل » وفي أخرى « فلن قيل قائل » - فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟

أنزعون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئين مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ - وفي نسخة « المعقول » وفي أخرى « العقل » - ؟

أم - وفي نسخة « أو » - تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ - وفي نسخة « فتكرون التوحيد » - ؟

أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتكرون الحس - وفي نسخة « فتكرون الحس » ؟

أو تقولون : لزمت بالوسائل ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما عرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل .

على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للعقول ؟ - وفي نسخة « المعقول » وفي أخرى « العقول » وفي رابعة « العقل » - أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟

فهاتان - وفي نسخة « فهنا » - دعويان باطلتان - وفي نسخة بدون كلمة « باطلتان » لا - وفي نسخة « ولا » - برهان لهما .

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين - وفي نسخة « الاثنين » - من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين .

وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر - وفي نسخة « قدير » - مريد يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد

فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر - وفي نسخة بدون عبارة « ولا نظر » -

وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .

وأما البحث عن - وفي نسخة « على » - كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع في غير مطعم .

والذين طمعوا في طلب مناسبته - وفي نسخة « المناسبة » - ومعرفته « رجع حاصل نظرهم إلى أن : المعلول الأول .

من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك .

ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه - وفي نسخة « عنه » - نفس الفلك .

فهذه - وفي نسخة « وهذه » - حماقة ، لا إظهار مناسبة .

فلنتقبل - وفي نسخة « فلنتقبل » - مبادئ هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات الله عليهم - وفي نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » - وليصدقوا قوافيها ؛ إذا العقل لا يحيلها .

ولنترك البحث ، عن

الكيفية .

والكمية .

والماهية .

فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا في خلق الله ، ولا تتفكروا - وفي نسخة « ولا تفكروا » - في ذات الله)

[١٠٥] - قلت : قوله :

إن - وفي نسخة بدون كلمة « ان » - كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع - وفي نسخة « ترجع » - فيه إلى الشرع .

حق ؛ وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي ؛ إنما جاء متمماً لعلوم العقل .

أعني أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان .

- وفي نسخة « الإنسان » - من قبل الوحي .

والعجز عن - وفي نسخة « والمعجز » - المدارك الضرورى علمها في حياة الإنسان ووجوده .
منها ما هو عجز بإطلاق .

أى ليس في طبيعة العقل أن يدرك - وفي نسخة .

« يدركه » - بما هو عقل .

ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس .
وهذا العجز :

إما أن يكون في أصل الفطرة .

وإما أن يكون لأمر عارض من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - خارج ، من عدم تعلم .

وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف .

[١٠٦] - وأما قوله :

[وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل]

[١٠٦] - فإنه - وفي نسخة « وإنه » - لا يليق هذا الغرض به ، وهى - وفي نسخة « وهو » - هفوة من هفوات العالم ؛ فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحجير - وفي نسخة « وتحير » - العقول .

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين - وفي نسخة « الاثنين » - عن - وفي نسخة « من » - واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين]
فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط .

من أن تكون يقينية في الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين في كتاب البرهان .
والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال ، قوى التصديق فيها .

وإذا لم يساعدها الخيال ضعف .

والخيال غير معتبر - وفي نسخة « متغير » - إلا عند الجمهور .
ولذلك - وفي نسخة « وذلك » وفي أخرى « وذلك أن » - من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات ، فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده - وفي نسخة بدون عبارة « عنده » - من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه - وفي نسخة « بهذه » - المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة - وفي نسخة « والفاسدة » - فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها ، من قبل أفعالها .

وأنه لو صدر .

أى موجود اتفق ،

عن أى فعل اتفق - وفي نسخة بدون عبارة « عن أى فعل اتفق » -

وعن - وفي نسخة « عن » - أى فاعل اتفق .

لاختلطت الذوات والحدود ، وبطلت المعارف .

فالنفس مثلاً ، إنما تميزت من الحمايات بأفعالها الخاصة - وفي نسخة « الخاصة » - الصادرة عنها .

والحمايات إنما تميزت - وفي نسخة « تميز » - بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس .

* * *

ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة ، كما يصدر عن القوى المركبة ، أفعال كثيرة ، لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة ، ولا تميزت لنا .

وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة ، فقد أمكن فعل من غير فاعل .

وذلك أن الموجود إنما يوجد عن - وفي نسخة بزيادة « ذات واحدة » - موجود ، لا عن معدوم .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته ،

فإذا كان المحرك للمعدوم ، والمخرج له من القوة إلى الفعل ، إنما يخرج من جهة ما هو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل الذى فيه ، على نحو الفعل - وفي نسخة بدون عبارة « الذى فيه على نحو الفعل » - المخرج من العدم إلى الوجود ؛ فإنه - وفي نسخة

« وإنه » - إن خرج .

أى مفعول اتفق ، من أى فاعل اتفق .

لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها ، لا من قبل فاعل يفعلها . بأن - وفي نسخة « فإن » - تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد .

فواجب أن تكون فيه - وفي نسخة بزيادة « كثرة » -

أعنى تلك - وفي نسخة « بتلك » -

وفي أخرى « فى تلك » - الأنحاء ، أو ما - وفي نسخة « وما » - يناسبها .

لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها ، فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه ، من غير مخرج له .

* * *

وليس لقائل - وفي نسخة « للقائل » - أن يقول : إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلاً فقط بالفعل المطلق - وفي نسخة « الكامل » - فقط - وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل المطلق فقط » - لا بنحو من الفعل مخصوص .

فإنه لو كان ذلك كذلك ، لفعل :

أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختلطت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق

أعنى الكلى

أقرب إلى العدم ، من الموجود الحقيقى ، ولذلك نرى - وفي نسخة « نفوا » - القول بموجود مطلق ، ولون - وفي نسخة « وكون » -

مطلق ، القائلون بنى الأحوال .

وقال القائلون بإثباتها :

إنها لا موجودة ، ولا معدومة

فلو صح هذا ، لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .

وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد ، هو في العالم الذي في

الشاهد ، أبين منه في غير ذلك العالم .

فإن العلم يتكرر بتكرر - وفي نسخة « بتكثير » - المعقولات

للعالم ؛ لأنه إنما - وفي نسخة « لما » - يعقلها على النحو الذي هي

عليه موجودة ، وهي علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات - وفي نسخة « المعلولات » -

الكثيرة تعلم بعلم واحد ، ولا يكون العلم الواحد علة صدور

معلومات كثيرة عنه في الشاهد .

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلاً ، الخزانة ، غير

العلم الصادر عنه الكرسي .

لكن العلم القديم مخالف في هذا ، للعلم - وفي نسخة « العلم » -

المحدث .

والفاعل القديم للفاعل المحدث .

* * *

فإن قيل : - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى « وقال

أبو حامد » - فما تقول أنت في هذه المسألة ؟ وقد أبطلت مذهب

ابن سينا في علة الكثرة . فما تقول أنت في ذلك ؟ فإنه قد قيل :

إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال : إن الكثرة إنما - وفي نسخة « إنها » -

جاءت من - قبل الهيولى .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفي نسخة بدون عبارة « إن الكثرة ...

قول من قال » - من قبل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب

في ذلك التوسط - وفي نسخة « التوسيط » - .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، في هذا الكتاب

بجواب برهاني ؛ ولكن لسنا نجد - وفي نسخة بزيادة « ليس » -

لأرسطو ، ولا لمن - وفي نسخة « ولن » - شهر من قدماء المشائين

هذا القول الذي نسب إليهم إلا (لفرفور يوس الصوري) صاحب

مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حذاقهم .

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب - وفي نسخة

« أسباب » - الكثرة ، هو - وفي نسخة « هي » - مجموع الثلاثة

الأسباب .

أعني : المتوسطات .

والاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد ؟ وترجع إليه ؟

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان وجود كل واحد منها ، بوحدة

محضة ، هي سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة

اختلاف طبائعها القابلة .

فيما تعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد - وفي نسخة « تستعيد » - منه من الوجدانية
التي - وفي نسخة « الذي » - هي - وفي نسخة « هو » - :
فعل واحد في نفسه .

كثير بكثرة - وفي نسخة « لكثرة » - القوابل له .

كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة - وفي نسخة - « والصنائع » - التي تحتها صنائع كثيرة
وهذا يفحص - وفي نسخة « يلخص » - عنه في غير هذا
الموضع - فإن - وفي نسخة « إن » - تبين شيء منه ، وإلا رجع
إلى الوحي .

وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف - وفي نسخة بدون
كلمة « اختلاف » - الأسباب الأربعة ، فبين - وفي نسخة بدون
عبارة « فبين » - .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .

اختلاف محركها - وفي نسخة « محركها » - وفي أخرى
« تحركها » - .

واختلاف صورها ، وموادها ، إن كان لها مواد .

وأفعالها المخصوصة في العالم ، وإن كانت ليست من أجل هذه
الأفعال . عندهم .

وأما الاختلاف الذي يعرض أولاً عما - وفي نسخة « مما » - وفي
أخرى « فيما » وفي رابعة « ما » - دون الفلك - وفي نسخة « الفلك
القمر » وفي أخرى « فلك القمر » - من الأجسام البسيطة ، فهو
اختلاف المادة ، مع اختلافها في القرب والبعد ، من المحركين لها ،
وهي الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .

وبالحملة : المتضادات .

وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :

إحدهما : فاعلة للكون - وفي نسخة « الكون » - .

والثانية : للفساد - وفي نسخة « الفساد » ؛ .

فاختلاف الأجرام السماوية .

واختلاف حركاتها .

على ما تبين في كتاب الكون والفساد ، فسبب - وفي نسخة
« السبب » - الاختلاف الذي يكون - وفي نسخة « التي تكون » -
من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من
قبل اختلاف - وفي نسخة بدون عبارة « من قبل الأجرام السماوية » ،
هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف - الآلات .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأسباب الكثرة عند أرسطو :

من الفاعل الواحد .

هي الثلاثة الأسباب - وفي نسخة « أسباب » - .

ورجوعه - وفي نسخة « رجوعها » - إلى الواحد هو بالمعنى
المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

وأما ما دون فلك القمر - فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعة - وفي نسخة «الأربعة الأسباب» - .

أعني اختلاف الفاعلين .

واختلاف المواد .

واختلاف الآلات .

وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .

وهذا - وفي نسخة « وهو » - كأنه قريب من الآلات .

ومثال - وفي نسخة « ومثاله » - الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل .

وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض .

اللون - وفي نسخة « كاللون » - فإن اللون الذى يحدث فى الهواء ، غير الذى يحدث فى الجسم - وفي نسخة بزيادة « والذى يحدث فى الجسم غير الذى يحدث فى البصر » - والذى يحدث فى البصر

أعني فى العين - وفي نسخة بدون عبارة « فى العين » - .

غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » - فى

الهواء - وفي نسخة « الخيال » - .

والذى يحدث فى الحس المشترك غير الذى يحدث - وفي

نسخة بدون كلمة « يحدث » - فى العين - وفي نسخة بدون عبارة «

والذى يحدث فى الحس المشترك ، غير الذى يحدث فى العين » - .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث - وفي نسخة بدون

كلمة « يحدث » ؛ فى الحس المشترك .

والذى - وفي نسخة بزيادة بدون عبارة « يحدث فى العين .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث فى الحس المشترك

والذى » - يحدث - وفي نسخة بدون كلمة « يحدث » وفى أخرى

بزيادة « فى الحس المشترك غير الذى يحدث » - فى القوة الحافظة

والذاكرة غير الذى فى الخيال - وفي نسخة بدون عبارة « والذاكرة

غير الذى فى الخيال » - .

وهذا كله على ما تبين فى كتاب النفس .

ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضى أبى الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القسم الثانى

تحقيق

الدكتور سليمان دُنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المعارف بمصر

١٩٦٥

المسألة الرابعة*

في بيان عجزهم - وفي نسخة « في تعجزهم » - عن
الاستدلال على وجود - وفي نسخة « عن
إثبات » - صانع العالم - وفي نسخة « الصانع للعالم »
وفي أخرى « الصانع تعالى » وفي رابعة « الصانع » -

[١٠٤] - قال أبو حامد :

فنقول - وفي نسخة بدون عبارة « فنقول » - : الناس فرقان :
فرقة أهل الحق : وقد رأوا :
أن العالم حادث .

وعلموا ضرورة ، أن الحادث لا يوجد بنفسه - وفي نسخة « لا يوجد نفسه » -
فافتقر إلى صانع ، فعقل - وفي نسخة « فيعقل » - مذهبهم في القول بالصانع .
وفرقة أخرى : وهم - وفي نسخة « هم » - الدهرية ، وقد - وفي نسخة « قد » -
رأوا أن العالم قديم - وفي نسخة « رأوا العالم قديماً » - كما هو عليه ، ولم
يثبتوا له صانعاً .

ومعتقدهم مفهوم « وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

* * *

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك - وفي نسخة بدون
عبارة « مع ذلك » - صانعاً .
وهذا المذهب بوضعه ، متناقض لا يحتاج فيه - وفي نسخة بدون عبارة
« فيه » - إلى إبطال - وفي نسخة « إلى برهان » -

[١٠٤] - قلت : بلى مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد ،
أكثر من المذهبيين جميعاً .

* وفي نسخة « مسألة » وفي أخرى « المسألة » .

وذلك أن الفاعل قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » -
يلقى صنفين :

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه .
وهذا إذا تم كونه ، استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت
عن البناء .

والصنف الثاني : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ،
لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به .

وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوٍ لوجود ذلك المفعول .

أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول .

- وفي نسخة « ذلك المفعول » - وإذا وجد ذلك

- وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - الفعل وجد المفعول

- وفي نسخة « ذلك المفعول » - أي هما معاً .

وهذا الفاعل أشرف ، وأدخل في باب الفاعلية من الأول ؛
لأنه يوجد مفعوله ويحفظه .

والفاعل الآخر يوجد مفعوله ، ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه
بعد الإيجاد .

وهذه حال المحرك :

مع الحركة .

والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة .

فالفلاسفة - وفي نسخة « والفلاسفة » - لما كانوا يعتقدون

أن الحركة فعل الفاعل .

وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة .

قالوا :

إن الفاعل للحركة ، هو الفاعل للعالم .

وأنه - وفي نسخة « فإنه » - لو كف فعله طرفه عين - وفي

نسخة « العين » - عن التحريك ، لبطل العالم .

فعملوا قياسهم هكذا :

العالم - وفي نسخة « العامل » - فعل ، أو شيء وجوده تابع
لفعل .

وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده .

فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده .

فن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم ، حادثاً
قال : العالم حادث عن فاعل قديم .

ومن كان فعل القديم عنده قديماً ، قال :

العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً .

وفعله قديم :

أي لا أول له ، ولا آخر .

لا أنه موجود قديم بذاته - وفي نسخة « بذاته قديم » - كما

تخيل لمن يصفه بالقديم - وفي نسخة « بالعدم » -

[١٠٥] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - مجيباً

عن الفلاسفة : فإن قيل : نحن إذا قلنا :

للعالم صانع .

لم نعن - وفي نسخة « نرد » - به فاعلاً مختاراً يفعل - وفي نسخة « لفعل » -

بعد أن لم يفعل ، كما نشاهد - وفي نسخة « نشاهدها » وفي أخرى « نشاهده » -

في أصناف الفاعلين :

من الخياط ، والنساج ، والبناء .

بل نعني به علة العالم ونسميه (المبدأ الأول) .

على معنى أنه لا علة لوجوده .

وهو علة لوجود - وفي نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » - غيره .

فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القاطع — وفي نسخة « القطعى » — على قرب ، فلما نقول :

العالم وموجوداته — وفي نسخة « العالم موجود ، وكل موجود » —
إما أن يكون له علة .

أو لا علة له .

فإن كان له علة ، فتلك العلة :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

وكذلك — وفي نسخة « وكذا » — القول في علة العلة :

فإذا أن يتسلسل إلى غير نهاية — وفي نسخة « النهاية » — وهو محال .

وإذا أن — وفي نسخة « أو » — ينتهى إلى طرف . فالأخير علة أولى — وفي نسخة

« أولية » — لا علة لوجودها — وفي نسخة بدون عبارة « لا علة لوجودها » — فنسميه
— وفي نسخة « فنسميها » — المبدأ الأول .

وإن — وفي نسخة « فإن » — كان العالم موجوداً بنفسه ، لا علة له ، فقد ظهر
المبدأ الأول ؛ فلما لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو — وفي نسخة « فهو » —
ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هى السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد
يمنعه ، فيظهر — وفي نسخة « فيعرف » — بطلانه بالنظر — وفي نسخة « بنظر » —
فى صفة المبدأ .

ولا يجوز أن يقال :

إنه سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس ، أو غيره .

لأنه جسم ؛ والجسم مركب — وفي نسخة « واحد لكون الجسم مركباً » — من

هيول وصورة — وفي نسخة « الصورة والهيول » —

والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً لا علة لوجوده ثابت بالضرورة ، والاتفاق .

وإنما الخلاف فى الصفات ، وهو الذى نعينه بالمبدأ الأول .

[١٠٥] — قلت : هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم

العلة يقال باشتراك الاسم ، على العلل الأربعة :

أعنى : الفاعل ، والصورة .

والهيولى ، والغاية — وفي نسخة

« المادة ، والفاعلة ، والصورة ، والغاية »

وفى أخرى « المادة والصورة والفاعل والغاية » —

ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلفاً ؛

فإنهم كانوا يسألون عن أى علة أرادوا بقولهم :

إن العالم له علة أولى — وفي نسخة « أولية » وفى أخرى « أولاً » —

فلو قالوا : أردنا بذلك :

السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال .

ومفعوله هو فعله .

لكان — وفي نسخة « لكان هذا » — جواباً صحيحاً على

مذهبهم ، على ما قلناه ، غير معترض عليه .

ولو قالوا : أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ،

وكذلك لو — وفي نسخة بدون عبارة « قالوا أردنا به السبب المادى

لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو » — قالوا : أردنا به السبب الصورى

لكان أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » — معترضاً ، إن

فرضوا صورة العالم قائمة به .

وإن قالوا : أردنا صورة مفارقة للمادة ، جرى قولهم على مذهبهم .

وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً أيضاً على أصولهم . وإذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟

* * *

[١٠٦] - وقوله :

(ونسبته - وفي نسخة « وتسميته » - المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود - وفي نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » - غيره) .

[١٠٦] - كلام أيضاً مختل - وفي نسخة « مخيل » - فإن هذه التسمية تصدق : على الفلك الأول . أو على السماء بأسرها . وبالحملة : على أى نوع كان من الموجودات ؛ إذا فرض لا علة له . ولا فرق بين هذا الاعتقاد ، واعتقاد الدهرية .

* * *

[١٠٧] - وقوله - وفي نسخة « وقولهم » - عنهم أيضاً :

(وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم - وفي نسخة « ويقوم » - عليه البرهان القاطع - وفي نسخة « القطعى » - على قرب) .

[١٠٧] - كلام مختل أيضاً ؛ فإنه - وفي نسخة « فإن » - يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ، ويبين أن فى كل واحد - وفي نسخة « واحدة » - منها ، أولاً ، لا علة له . أعنى : أن العلل الفاعلية ترتقى إلى فاعل أول . والصورية ، إلى صورة أولى .

والمادية إلى مادة - وفي نسخة « مادية » - أولى . والغائية إلى غاية أولى .

ويبقى - وفي نسخة « وينبغى » - بعد هذا ، بيان أن هذه العلل الأربع - وفي نسخة « الأربعة » - الأخيرة ، ترتقى إلى علة أولى . وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاه عنهم . وكذلك القول الذى أتى به فى بيان أن ههنا علة أولى ، كلام مختل .

* * *

[١٠٨] - وذلك أن قوله :

(فإننا نقول : العالم وموجوداته - وفي نسخة « العالم موجود ، وكل موجود » - إما أن يكون له علة .

أو لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة « علة له » - إلى آخر قوله .

* * *

[١٠٨] - وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم .

وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - هو من جهة ما ، عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » - ممتنع ، ومن جهة ما - وفي نسخة بدون عبارة « ما » - واجب عند الفلاسفة . وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات ، وعلى استقامة إن

- وفي نسخة « و » - كان المتقدم منها شرطاً فى وجود المتأخر . وغير - وفي نسخة بدون عبارة « وغير » - ممتنع عندهم ، إذا كانت بالعرض ودورا . وإذا - وفي نسخة « إذا » - وفى أخرى « إذ » - وفى رابعة « وأما إذا » - لم يكن المتقدم - وفي نسخة « فساد المتقدم » - شرطاً فى وجود المتأخر .

وكان هنالك فاعل أول ، مثل :

وجود المطر عن الغيم - وفي نسخة « والغيم » -
والغيم عن البخار .

والبخار عن المطر - وفي نسخة « البحر » -

فإن هذا يمر عندهم دوراً - وفي نسخة بدون كلمة « دوراً » -
إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - لكن ذلك ضرورة
- وفي نسخة « ضرورى » وفي أخرى « بضرورة ذلك » - بسبب
- وفي نسخة « لسبب » - أول .

وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية - وفي نسخة
« النهاية » - لأن وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ، ليس
هو شرطاً في وجود المتأخرات ، بل ربما كان الشرط فساد بعضها .
وأمثال هذه العلل ، هي عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية - وفي
نسخة « أولى أزلى » - تنتهى الحركة إليها في علة علة من هذه العلل ،
في وقت حدوث المعلول الأخير .

مثال ذلك : أن سقراط إذا ولد أفلاطون ؛ فإن المحرك الأقصى
للتحريك عندهم ، في حين توليده إياه ، هو :

الفلك .

أو النفس .

أو العقل .

أو جميعها .

أو البارى سبحانه .

ولذلك ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - يقول أرسطو :

إن الإنسان يولده إنسان - وفي نسخة « الإنسان » -

والشمس .

- وفي نسخة بدون عبارة « والشمس » .

ويبين - وفي نسخة « ويبين » وفي أخرى « وتبين » - أن
الشمس .

- وفي نسخة بزيادة « وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى
أن » - ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدأ الأول .

فإذن ليس الإنسان الماضى شرطاً في وجود الإنسان الآتى .

كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة ، في أوقات
متتابعة ، بآلات مختلفة .

وصنع تلك الآلات بآلات .

وتلك بآلات أخر .

فإن كون هذه الآلات بعضها عن بعض ، هو بالعرض ،
وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع إلا الآلة - وفي نسخة
« آلات » وفي أخرى « الآلات » - الأولى ، أعنى المباشرة
- وفي نسخة « الباشرة » -

فالأب ضرورى في كون الابن ، كما أن الآلة التى يباشر
بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - المصنوع ضرورية في كون
المصنوع .

وأما الآلة ، التى صنع بها تلك الآلة .

فهى ضرورية في كون الآلة - وفي نسخة « آلات » وفي
أخرى « الآلات » - المباشرة .

وليست ضرورية في كون المصنوع الذى صنع ، إلا بالعرض .
ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - ربما كان فساد الآلة المتقدمة
شرطاً في وجود المتأخرة ، إذا فعل المتأخرة ، من مادة المتقدمة .

مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد .
بتوسط كونه نباتاً
والنبات منياً .
أو دم طمث .
وقد تقدم القول في هذا .

وأما التي تجوز مرور العلل إلى غير نهاية - وفي نسخة
« النهاية » - بالذات ، فهي الدهرية .
ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة - وفي نسخة
« فاعلية » - ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة .

* * *

[١٠٩] - وقوله :
(وإن كان العالم موجوداً بنفسه ، لا - وفي نسخة « ولا » - علة له ، فقد
ظهر المبدأ الأول) .

[١٠٩] - يريد : أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول
لا علة له - وفي نسخة بدون « عبارة فقد ظهر المبدأ الأول ، يريد
أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول ، لا علة له ، » - وإنما
اختلفهم في هذا المبدأ :
فالدهريون يقولون : إنه الفلك الكلى .

وغير الدهريين يقولون : إنه شيء خارج عن الفلك
وإن الفلك معلول .

وهؤلاء فرقتان - وفي نسخة « الفرقتان » -
فرقة : تزعم أن الفلك فعل محدث .
وفرقة : تزعم أنه فعل قديم .

* * *

[١١٠] - ولما كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم
- وفي نسخة بدون عبارة « ولما كان . . . وغيرهم » - قال :
(نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد
يمنعه) .

[١١٠] - يريد : أن النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر
له واحد ، كما أن النظام الذى فى الجيش يظهر منه أن المدبر له
واحد ، وهو قائد الجيش ، وهذا كله كلام صحيح .

* * *

[١١١] - وقوله :
(ولا يجوز أن يقال : إنه - وفي نسخة بدون عبارة « إنه » - :
سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس - وفي نسخة « شمس واحد » -
أو غيره .

لأنه جسم ، والجسم مركب من هيولى وصورة - وفي نسخة « الصورة والهيولى » -
والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .
[١١١] - قلت : أما قوله :

إن كل جسم مركب من هيولى وصورة ، فليس هو - وفي
نسخة « فليست هو » وفي أخرى « فليس هذا » - مذهب الفلاسفة
فى الجرم - وفي نسخة « الجسم » - السماوى ؛ إلا أن يكون هنالك
هيولى باشتراك الاسم .

ولإنما هو شيء انفرد به ابن سينا^(١) ؛ لأن كل مركب عندهم
من :

هيولى وصورة .

(١) شيء ما انفرد به ابن سينا .

محدث مثل حدوث البيت والخزانة .

والسماء ليست عندهم محدثة - وفي نسخة « بمحدث » -
بهذا النوع من الحدوث .
ولذلك سموها أزلية :
أى إن وجودها مع الأزلى .

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى ، كان
ما ليس بفساد ليس بذى هيولى . بل هو معنى بسيط .

ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام لما لزم أن تكون
مركبة من هيولى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واحد فى الوجود ،
كما هو فى الحس .

فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهيولى هى
الجسم .

فالجسم السماوى لما كان لا يفسد ، دل - وفي نسخة
« دلت » - على :

أن الهيولى فيه هى الجسمية الموجودة بالفعل .

وأن النفس التى - وفي نسخة « الذى » - فيه ليس لها قوام
بهذا الجسم ؛ لأن هذا الجسم ليس يحتاج فى بقاءه إلى النفس ،
كما تحتاج أجسام الحيوانات . وإنما تحتاج إلى النفس ، لا لأن
من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل من
ضرورته - وفي نسخة « من ضروريته » - أن يكون بالحالة الأفضل .

والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة .

والأجرام السماوية لا تختلف - وفي نسخة « لا اختلاف » -
عندهم أنه ليس فيها - وفي نسخة « فيه » - قوة الجوهر ؛ فليست

ضرورة ذات مادة ، كما هى الأجرام الكائنة - وفي نسخة
« كما هى الأجرام السماوية » وفي أخرى « كما هى الأجرام
الكائنة الفاسدة » -

فإما أن تكون كما يقول « ثامسطيوس » - وفي نسخة
« ثمطيوس » - صوراً .

وإما أن يكون لها مواد باشتراك .

وأنا أقول - وفي نسخة « وإنا نقول » وفي أخرى بدون العبارتين -
وإما أن تكون هى المواد نفسها .

أو تكون - وفي نسخة « وتكون » - مواد حية بذاتها ، لا حية
وفي نسخة « لاهياة » - بحياة .

* * *

[١١٢] - قال : أبو حامد : والجواب من وجهين - وفي نسخة بزيادة « إلى قوله :
المتقدمة بالذكر » وفي أخرى « إلى قوله بعد هذه المسألة » -

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبهم - وفي نسخة « مذهبكم » - أن تكون
أجسام العالم قديمة كذلك - وفي نسخة « لذلك » - وفي أخرى بزيادة « كلها » -
لا علة لها .

وقولهم - وفي نسخة « وقولكم » - : إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل - وفي
نسخة « سيبطل » وفي أخرى « فيبطل » وفي رابعة « يبطل » - ذلك عليهم - وفي
نسخة « عليكم » - :

فى مسألة التوحيد .

وفى نبي الصفات .

بعد هذه المسألة المتقدمة - وفي نسخة « المتعدية » - الذكر - وفي نسخة
« بالذكر » -

[١١٢] - قلت : - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - يريد أنهم

إذا لم يقدرُوا أن يثبتوا الوجدانية .

ولا قدرُوا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم .

لأنهم إذا لم يقدرُوا على نفي الصفات ، كان ذلك - وفي نسخة « ذكر » - الأول عندهم ذاتاً بصفات . وما كان على هذه الصفة - وفي نسخة بدون كلمة « الصفة » - فهو :

جسم أو قوة في جسم
لزمهم^(١) - وفي نسخة « فلزمهم » وفي أخرى « ولزمهم » - أن يكون الأول التي^(٢) لا علة لها - وفي نسخة « له » - هي الأجرام - وفي نسخة « الأجسام » - السماوية .

* * *

وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاها - وفي نسخة « حكماء » - عن الفلاسفة .

والفلاسفة - وفي نسخة بدون عبارة « والفلاسفة » -

ليس يحتجون على وجود الأول الذي لا علة له بما نسبته إليهم من الاحتجاج .

ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد .

ولا - وفي نسخة « لا » بدون « الواو » - عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول ، وستأتى هذه المسألة فيما بعد - وفي نسخة بدون عبارة « فيما بعد » -

* * *

(١) جواب قوله (إذا لم يقدرُوا) .
(٢) كذا في الأصول ، فهل يمكن أن يكون الموصوف جمعاً حتى يصح وصفه به (التي) ؟

[١١٣] - قال أبو حامد :

الوجه - وفي نسخة « والوجه » وفي أخرى بدون العبارتين - الثاني : وهو - وفي نسخة « وهو أن » - الخاص بهذه - وفي نسخة « لهذه » - المسألة ، هو أن يقال :

ثبت - وفي نسخة « ثبت » - تقديراً - وفي نسخة « قد قدرنا » - أن هذه الموجودات لها علة ، ولكن لعل لها - وفي نسخة لعلها - علة ، ولعلة العلة علة - وفي نسخة « علة كذلك » - وهكذا إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وقولهم - وفي نسخة « وقولكم » - : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم - وفي نسخة « منكم » وفي أخرى « لهم » وفي رابعة « لكم » - فإننا نقول :

عرفتم ذلك ضرورة ، بغير وسط ؟

أو عرفتموه بوسط ؟

ولا سبيل إلى دعوى الضرورة .

وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، يبطل - وفي نسخة « بطل » - عليكم - وفي نسخة بدون عبارة « عليكم » - بتجويز دورات - وفي نسخة « بتجويز حوادث » - لا أول لها .

وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فكيف يبعد أن يكون بعضها علة لبعض - وفي نسخة « لبعض » - ؟ وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها .

كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن - وفي نسخة بدون كلمة « الراهن » - ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال والمعدوم لا يوصف بالنهاي ، وعدم النهاي ، فيلزمكم في - وفي نسخة « فيلزم هذا في » وفي أخرى « فيلزمكم » فقط - النفوس البشرية المفارقة للأبدان ؛ فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من نقطة ، إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

ثم كل إنسان مات ، فقد بقيت - وفي نسخة « بقی » - نفسه ، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده .

وإن كان الكل بالنوع واحداً .

ف عندكم في الوجود ، في كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب لها بالطبع - وفي نسخة « لا بالطبع » - ولا بالوضع . وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها .

إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض .

أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات .

وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم - وفي نسخة « التحكم » - في الوضع ، ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

ولم - وفي نسخة « وبم » - تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها - وفي نسخة « لها عندكم » - لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالي الماضية لا نهاية لها .

وإذا قدرنا وجود نفس واحدة - وفي نسخة « واحد » - في كل - وفي نسخة بدون كلمة « كل » - يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود . أي بعضها بعد بعض - وفي نسخة « البعض » -

والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات ، لا بالمكان .

فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني ، فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي - وفي نسخة « الطبعي » -

وما بالهم لم يجزوا أجساماً بعضها فوق بعض - وفي نسخة « البعض » وفي أخرى بدون عبارة « بعضها فوق بعض » - بالمكان إلى غير نهاية - وفي نسخة بدون

عبارة « إلى غير نهاية » - وجزوا موجودات بعضها قبل بعض - وفي نسخة « البعض » - بالزمان إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - ؟

وهل هذا لإلتحكم بارد لا أصل له - وفي نسخة بدون عبارة « لا أصل له » - ؟

[١١٣] - قلت :

قَوْلُهُ - وفي نسخة بدون عبارة « قوله » - : ولكن لعل لها - وفي نسخة « ولكن لعلها » - علة ، ولعلة العلة علة وهكذا إلى غير نهاية .

إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل - وفي نسخة « بطل » - عليكم ، بتجوير دورات - وفي نسخة « حوادث » - لا أول لها .

شكّ قد - وفي نسخة « وقد » - تقدم الجواب فيه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوز - وفي نسخة « لا يجوزون » -

عللاً ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له ، وتوجبها - في نسخة « ويوجبونها » - بالعرض من قبل علة قديمة ،

لكن لا إذا كانت مستقيمة ، ومعا ، ولا في مواد لا نهاية لها ، لا إذا كانت دوراً .

وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة .

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم .

فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبيل هذا الوضع ،

أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال - وفي نسخة « من قبل » - : إن النفوس متعددة

بتعدد الأشخاص ، وإنها باقية .

[١١٤] - وأما قوله :

[وما بالهم لم يجزوا أجساماً بعضها فوق بعض - وفي نسخة « البعض » - بالمكان

إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض - وفي نسخة « البعض » - بالزمان - وفي نسخة « بالزيادة » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » ، وفي نسخة بدون عبارة « وجوزوا موجودات ... إلى غير نهاية » - وهل هذا إلا تحكم بارد ؟ - وفي نسخة بزيادة « لا أصل له » - .

[١١٤] - فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً ؛ وذلك أن وضع الأجسام - وفي نسخة « أجسام » - وفي أخرى « أجساماً » - لا نهاية لها معاً ، يلزم عنه أن يوجد لما - وفي نسخة « ما » - لا نهاية له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - كل - وفي نسخة « كلا » - وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل .

والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من - وفي نسخة « عن » - وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - وجود ما لا نهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم .

[١١٥] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - أن يقال : كل واحد - وفي نسخة « واحدة » - من آحاد العلل إما أن تكون - وفي نسخة بدون عبارة « إما أن تكون » - : ممكنة في نفسها .

أو واجبة .

فإن كانت واجبة فليكن تفتقر إلى علة ؟

وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر - وفي نسخة « فيفتقر » - إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها .

[١١٥] - قلت : هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول من - وفي نسخة « ما » - نقله إلى - وفي نسخة « من » - الفلاسفة - وفي نسخة « الفلاسفة » - ابن سينا ، على أنه طريق خير من طريق - وفي نسخة « طرق » - القدماء لأنه زعم .

أنه من جوهر الموجود .

وأن طرق - وفي نسخة « طريق » - القوم - وفي نسخة بزيادة « أنه » - من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين - وفي نسخة « أنهم » - ترى - وفي نسخة « يرون » - أن من المعلوم بنفسه ، أن الموجود ينقسم إلى :

مممكن وضرورى

ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل .

وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب - وفي نسخة « يوجب » - أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

هذا هو اعتقاد المعتزلة ، قبل الأشعرية .

وهو قول جيد ليس فيه كذب^(١) إلا ما وضعوا - وفي نسخة بزيادة « فيه » - من أن العالم بأسره ممكن^(٢) - وفي نسخة بزيادة « وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل » - فإن هذا ليس معروفاً بنفسه . فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكر - وفي نسخة « ذكره » - أبو حامد - وفي نسخة بزيادة « في قسمة الموجود » - .

وإذا سُمح - وفي نسخة بزيادة « في قسمة الموجود » - في هذه التسمية - وفي نسخة « القضية » - لم تنته - وفي نسخة « تثبت » -

(١) المقام واضح في أنهم يريدون من (الكذب) في مثل هذه المواضع ، الخطأ ، لا تعمد الإخبار بما يخالف الواقع .

(٢) هذه مسألة من أخطر المسائل في فلسفة المسلمين ، بل وفي الفلسفة كلها فهل العالم بأسره ليس بممكن ؟ وإذا لم يكن بعضه ممكناً فهو إذن واجب « أعنى : وجوباً بالذات . فهل في فلسفة المسلمين من يقول بذلك ؟ ومن هو ؟ وهل من يقول بذلك يصير على قوله ، ولم يورد في مواضع أخر ما يتعارض معه ؟ وهل من يقول بذلك يكون محققاً لله وحدة الوجود ؟ وهل وحدة وجود الواجب مما يقبل الخلاف بين طرفين يزعمان كلاهما أنها على وفاق مع دينهم الذى هو الإسلام ؟ إن هذه موضوعات غير بيّنة تماماً في فلسفة المسلمين ، ولا عند المعنيين بدراسة فلسفتهم .

به القسمة إلى ما أراد ؛ لأن قسمة الموجود أولاً :

إلى ما له علة .

وإلى ما لا علة له .

ليس معروفاً بنفسه .

ثم ما له علة - وفي نسخة « ما لا علة له » - ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري .

فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري ،

ولم يفض إلى ضروري - وفي نسخة بدون عبارة « ولم يفض

إلى ضروري » - لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - علة له

- وفي نسخة « له علة » -

وإن فهمنا - وفي نسخة « فهمت » - من الممكن ما له علة ،

وهو ضروري ، لم يلزم عن ذلك إلا - وفي نسخة بدون كلمة

« إلا » - أن ما له علة ، فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها

علة ، وأن يمر ذلك إلى غير النهاية - وفي نسخة « نهاية » - فلا

ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود .

إلا - وفي نسخة « لا » - أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء

ما لا علة له ، الممكن الحقيقي ؛ فإن هذه الممكنات هي التي

يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

وأما إن عني بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية فلم

يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات

الممكنة بالحقيقة . ولا يتبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة .

فيجب عن - وفي نسخة « عند » - وضع هذا أن ينتهي

الأمر إلى ضروري بغير علة ، إلا - وفي نسخة « إلى » - أن

يبين أن الأمر في الحملة الضرورية التي من علة ومعلول ، كالأمر

في الحملة الممكنة .

[١١٦] - قال أبو حامد :

قلنا : لفظ الممكن ، والواجب ، لفظ مبهم . إلا أن

يراد بالواجب ما لا علة لوجوده .

ويراد بالممكن ما لوجوده علة .

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة - وفي نسخة « اللفظ » -

فتقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه .

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدي إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن يتقوم واجب

الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم

أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث . والزمان عندهم

قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهي ذوات - وفي نسخة « ذات » - أوائل .

والمجموع لا أول له .

فقد تقوم مالا أول له ، بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ،

ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة .

ولا يقال : للمجموع - وفي نسخة « إن للمجموع » - علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع - وفي نسخة

بدون عبارة « فكذلك يقال على كل واحد . . . يصدق على المجموع » - ؛ إذ

يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

وكل موضع عينناه من الأرض - وفي نسخة بدون عبارة « من الأرض » - فإنه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل .

وكل واحد حادث بعد أن لم يكن ، أى له - وفي نسخة « لم يكن له » - أول ، والمجموع عندهم ما له ^(١) أول .

فتبين - وفي نسخة « فتيبين » - أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهي صور العناصر الأربعة - وفي نسخة بزيادة « المتغيرات » وفي أخرى « والمتغيرات » - فلا يتمكن من إنكار - وفي نسخة « إمكان » - علل لا نهاية لها .

ويخرج من هذا . أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا ^(٢) الإشكال .

وترجع فرقهم - وفي نسخة « قولهم » - إلى التحكم المحض .

[١١٦] - قلت :

وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له .

وأما وضع أشياء ضرورية ، لها علل غير متناهية : فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة ، وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة - وفي نسخة « طبيعية » - الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل - وفي نسخة « أن استعمل » وفي أخرى « يستعمل » - هكذا الموجودات الممكنة ، لا بد لها من علل تتقدم عليها .

فإن كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل ، وممر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

(١) (ما) نافية ، لا موصولة . (٢) أى بسبب هذا الإشكال .

وإن مرّ الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - لم يكن هنالك علة ، فلزم - وفي نسخة « لزم » - وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل .

فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية .

فإذا - وفي نسخة « فإن » - انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب

أو بغير سبب .

فإن كانت بسبب سئل أيضاً فى - وفي نسخة « عن » - ذلك السبب .

فإنما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب - وفي نسخة بدون عبارة « ما وضع أنه موجود . . . ضرورى بلا سبب » - أى بنفسه . وهذا هو واجب الوجود ضرورة .

فهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج - وفي نسخة « أخرج » - المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه :

أحدها : أن الممكن المستعمل فيه ، هو باشتراك الاسم ، وقسمة الموجود أولاً فيه :

إلى ما هو ممكن .

وإلى ما هو غير ممكن .

ليس بصحيح ، أعني أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود .

[١١٧] - وأما قوله في الرد على الفلاسفة .

فنقول : كل واحد ممكن على معنى - وفي نسخة بدون كلمة « معنى » - أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن - وفي نسخة « يمكن » - على معنى - وفي نسخة بدون كلمة « معنى » - أنه - وفي نسخة « أن » - ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة - وفي نسخة بدون كلمة « خارجة » - منه - وفي نسخة بدون عبارة « منه » وفي أخرى بدون عبارة « والكل ليس بممكن . . . خارجة منه » -

* * *

[١١٧] - يريد : وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون

بممكن الوجود ما له علة .

وبواجب الوجود ما ليس له علة .

قليل لهم : لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - بممتنع على أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها ، وتكون الحملة واجبة الوجود ؛ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء غير حكم الكل ، والجمع .

وهذا القول باختلال فيه من وجوه :

أحدها : أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية ، على ما تقدم ، وسواء - وفي نسخة « سواء » - كانت العلل والمعلولات ، من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضروري ، على ما تبين من قولنا .

والاختلال الذي لزم - وفي نسخة « يلزم » - ابن سينا في هذا القول أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود :

إلى ممكن الوجود .

وواجب الوجود .

وعينت - وفي نسخة « وعينت » - (الممكن الوجود) ما له علة .
و (الواجب) ما ليس له علة .

لم يمكنك أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - تبرهن - وفي نسخة « تبين » - على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التي لا علة لها ، فتكون من جنس واجب الوجود ، لا سيما أنه يجوز عندكم - وفي نسخة « عندهم » - أن يتقوم - وفي نسخة « يتقوم » - الأزل من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - أسباب لا نهاية لها ، كل واحد منها حادث .

وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة - وفي نسخة « لقسمة » - الموجود :

إلى ما لا علة له .

وإلى ما له علة .

- وفي نسخة « إلى ما له علة ، وإلى ما ليس له علة » -

ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات .

* * *

[١١٨] - وقوله

إن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم - وفي نسخة « يتقدم » - قديم مما لا نهاية - وفي نسخة « غاية » - له لتجويزهم دورات - وفي نسخة « ذوات » - لانهايتها .

[١١٨] - هو قول فاسد - فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم ، مع القديم الذي هو واحد ، باشتراك .

* * *

[١١٩] - وقوله :

فإن قيل : فهذا - وفي نسخة « هذا » - يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود الوجود بممكنات الوجود .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه - وفي نسخة « أردناه » - فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال .

[١١٩] - يريد أنهم إن أرادوا بـ (الواجب) ما لا علة له . وبـ (الممكن) ما له علة .

فلا نسلم أنه يستحيل - وفي نسخة « مستحيل » - أن يتقوم - وفي نسخة « يتقدم » - ما ليس له علة ، بعلة لا نهاية لها ؛ لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع العلة - وفي نسخة « لعل » - لا نهاية لها .

وإنزالكم واجب الوجود هي نتيجة لكم التي رتم إنتاجها .

* * *

[١٢٠] - ثم قال ^(١) :

وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم - وفي نسخة « يتقدم » - القديم بالحوادث .

(١) أى الغزالي .

والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات - وفي نسخة « ذات » - أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم ما لا أول له بذوات - وفي نسخة « بدورات ذوات » - أوائل . وصدق أنها - وفي نسخة بدون عبارة « أنها » - ذوات - وفي نسخة « ذات » - أوائل - وفي نسخة « الأوائل » - على الآحاد .

ولم يصدق على المجموع .
فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة :
ولا يقال : للمجموع علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع - وفي نسخة بدون عبارة « فكذلك يقال أن يصدق على المجموع » - إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد .
وأنه بعض .
وأنه جزء .
ولا يصدق على المجموع .

* * *

[١٢٠] - يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له ؛ - وفي نسخة بدون عبارة « له » - بمعلولات غير متناهية ، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لا نهاية لها ؛ فإن الزمان عندهم قديم ، وهو يتقوم بأزمنة محدثة .

وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة . والدورات التي تقوم منها غير متناهية .

والجواب : أن الفلاسفة ليس من أصولهم وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - قديم قائم - وفي نسخة بدون كلمة « قائم » - من أجزاء محدثة من جهة ما هي غير متناهية ، بل هم أشد الناس

إنكاراً - وفي نسخة « إنكار » - لهذا ؛ وإنما هذا من قول الدهرية .
وذلك أن المجموع لا يخلو :

أن يكون من أشخاص متناهية ، كائنة فاسدة .
أو غير متناهية .

فإن كان من متناهية ، فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد .

وإن كان من أشخاص غير متناهية ؛ فإن الدهرية تضع أنه ممكن . وواجب - وفي نسخة « أو واجب » - أن يكون المجموع أزلياً ، من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - غير علة توجد عنه ^(١) .
وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك ، ويرون أن مثل هذه الأجناس ، من جهة ما تقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة ، أنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى بدون العبارتين - لابد لها من سبب خارج من جنسها - وفي نسخة « من جهتها » - دائم أزلي ، هو الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - من قبله استفادت هذه الأجناس الأزلية .

ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لا نهاية لها ، هي من قبل استحالة تقوم - وفي نسخة « تقدم » - القديم بما لا نهاية له .
فهم يقولون :

إن كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل ،
هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية .

وأن السبب في أن ههنا أجساماً - وفي نسخة « أجناساً » -
كائنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، أن ههنا موجوداً أزلياً
بالجزء والكل ، وهو الجرم السماوي .

(١) هكذا في كل الأصول والظاهر أن تكون العبارة هكذا (من غير علة يوجد عنها) .

والحركات التي لا نهاية لها ، إنما صارت أبدية بالجنس ،
من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم
السماوي .

وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا - وفي نسخة
« لا » - في الذهن فقط . وحركة الجرم السماوي إنما استفادت
الدوام ، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء .

من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى .
ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ، ويسكن
حيناً ، من جهة ما هو متحرك ، كما يلقي ذلك في المتحركات
التي لدينا .

* * *

ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب - وفي نسخة
« مذهب » -

مذهب : من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد ؛ من قبل
أنه متناهي الأشخاص

ومذهب : من يرى أن - وفي نسخة « أنه » - من الأجناس
ما هي أزلية ، أي - وفي نسخة بدون كلمة « أي » - لا أول لها
ولا آخر ، من قبل أنه - وفي نسخة « أن » - يظهر من أمرها أنها
من أشخاص غير متناهية .

وهؤلاء قسمان :

قسم : قالوا : إن أمثال - وفي نسخة « أشخاص » وفي أخرى
« أسماء » - هذه الأجناس إنما يصح - وفي نسخة « صح » - لها
الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تعدم مرات
لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له .

وهؤلاء هم الفلاسفة :

وقسم :- وفي نسخة - « وقوم » - اعتقدوا أن وجود أشخاصها - وفي نسخة « أشخاص » - غير متناهية ، كاف في كونها أزلية ، وهم الدهرية .
 فقف على هذه الثلاثة الآراء - وفي نسخة « الثلاثة آراء » -
 فجملة - وفي نسخة « بجملة » - الاختلاف هو راجع إلى هذه
 الثلاثة الأصول - وفي نسخة « أصول » -
 في كون العالم أزلياً ، أو غير - وفي نسخة « وغير » - أزلى
 وهل له فاعل ، أو لا فاعل له ؟
 وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف .
 وقول الدهرية طرف آخر .
 وقول الفلاسفة متوسط - وفي نسخة « طرف متوسط » - بينهما
 - وفي نسخة « بينها » -

* * *

وإذا تقرر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول : إن من يجوز
 عللاً لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى - وفي نسخة « أول » -
 قول كاذب ، بل الذي يظهر ضد هذا ، وهو أنه - وفي نسخة « أن » -
 من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة
 أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها ، هي التي اقتضت
 وجوب - وفي نسخة « وجود » وفي نسخة بدونها - علة أزلية ، من
 قبلها استفاد وجود - وفي نسخة « وجوداً » - ما لا نهاية له ، وإلا
 فقد كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - يجب أن تنتهي
 الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث - وفي نسخة « يحدث » -
 وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب
 وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه ،
 لا إله إلا هو .

[١٢١] - قال أبو حامد - محبباً عن الفلاسفة في الاعتراض
 الذي وجهه عليهم :

فإن قيل : الدورات ليست - وفي نسخة « ليس » - موجودة في الحال ،
 ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل .
 وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ،
 ولا يبعد ما يقدر في الوهم - وفي نسخة بزيادة « وجودها » -
 وإن - وفي نسخة « فإن » - كانت المقدرات - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » -
 بعضها عللاً لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض - وفي نسخة « يعرض » وفي أخرى
 « يعرض له » - ذلك في وهمه .
 وإنما الكلام في الموجودات - وفي نسخة « الموجود » - في الأعيان ، لا في
 الأذهان .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يبقى إلا نفوس الأموات .
 وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية ، قبل التعلق بالأبدان .
 وعند مفارقة - وفي نسخة « مفارقتها » - الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه
 عدد ، فضلاً من أن توصف بأنها - وفي نسخة « بأنه » - لا نهاية لها .
 وقال آخرون : النفس تابعة - وفي نسخة « تابع » - للمزاج - وفي نسخة
 « للروح » - وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم .
 فإذا لا وجود للنفس - وفي نسخة « في النفس » وفي أخرى « للنفس » - إلا
 في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهي النهاية عنهم ، والمعدومون
 لا يوصفون - وفي نسخة « يصفون » - أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا
 في الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

* * *

ثم قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - :
 والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه - وفي نسخة « أوردنا حله » -
 عن ابن سينا ، والفارابي ، والمحققين منهم ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » وفي أخرى

« وإذا » — حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين — وفي نسخة « والمفسرين » — من الأوائل .

* * *

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع كل — وفي نسخة « في كل » — آن ، شيء يبقى ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال .

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء ، وبقائه ، اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها .

فالدورة — وفي نسخة « فالدورات » — وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل .

وبهذا التقدير يتقرر — وفي نسخة « يقدر » وفي أخرى « تبقى » — الأشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي — وفي نسخة « أو آدمي » وفي أخرى « أو بدن » — أو جنى أو شيطان — وفي نسخة « شيطاني » — أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات .

وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا — وفي نسخة « إذ » وفي أخرى « إن » — أثبتوا دورات لا نهاية لها .

[١٢١] — قلت :

أما جوابه : عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات . والمعدوم لا يتصف لا بالتناهي ، ولا بعدم التناهي . — وفي نسخة « ولا بعده » — فليس بجواب صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس ، فليس شيء من ذلك من مذاهب — وفي نسخة « مذهب » — القوم .
والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سفسطائي — وفي نسخة « سفسطائي » وفي أخرى بزيادة « والله أعلم بالصواب » —

المسألة الخامسة*

في بيان عجزهم

عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد

وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود

كل واحد منهما لا علة له^(١)

[١٢٢] - واستدلواهم على هذا^(٢) - وفي نسخة « ذلك » - بمسلكين :

المسلك الأول : قالوا : - وفي نسخة « قولهم » : إنهما لو كانا اثنين لكان

نوع وجوب - وفي نسخة « واجب » - الوجود ، مقولاً على كل واحد منهما .

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود - وفي نسخة بدون عبارة « مقولاً على

كل . . . واجب الوجود » - فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره .

أو وجوب الوجود له لعلته ، فيكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد اقتضت

علة له ، وجوب الوجود - وفي نسخة « الموجود » - له - وفي نسخة « به » -

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من

الجهات .

وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد ، وعلى عمرو ، وليس زيد إنساناً

* وفي نسخة (مسألة) ، وفي أخرى (مسألة خامسة) .

(١) واضح أن هذا العنوان هو من صنع الغزالي نقله ابن رشد من (تهافت الفلاسفة) وكذلك قوله

الآتي (واستدلواهم على هذا بمسلكين . . . إلخ) مسوق على لسان الغزالي وإن لم ينبه إلى ذلك ابن رشد ،

وكان عليه أن ينبه ، وإن كان الأمر واضحاً لمن له معرفة سابقة بكتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه المعرفة

مفروض أنها حاصلة ؛ لأن التعرض لكتاب (تهافت التهافت) مرحلة متأخرة عن التعرض لكتاب (تهافت

الفلاسفة) .

(٢) أى على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له .

لذاته ؛ إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ، بل لعلته جعلته - وفي

نسخة « جعله » - إنساناً ، وقد جعلت - وفي نسخة « جعل » - عمراً أيضاً

إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثير المادة الحاملة - وفي نسخة « الحاصلة » - لها .

وتعلقها بالمادة معلول - وفي نسخة « معقول » - ليس لذات الإنسانية .

وكذلك ثبوت وجوب الوجود ، لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون

إلا له ، وإن كان لعلته ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود .

فقد - وفي نسخة « وقد » - ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن - وفي

نسخة « وأن » - أن يكون واحداً - وفي نسخة بدون كلمة « واحداً » -

[١٢٢] - قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - : فهذا

القول الذي أورده أبو حامد .

[١٢٣] - ثم قال أبو حامد ، محيياً لهم على طريق المناقضة :

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود ، لواجب الوجود .

لذاته ؟

أو لعلته ؟

تسيم خطأ في وضعه ؛ فلما قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال

- وفي نسخة « احتمال » - إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل - وفي نسخة « فلنستعمل » -

هذه العبارة ، فنقول :

لِمَ يستحيل - وفي نسخة « لم يستحل » - ثبوت موجودين لا علة - وفي

نسخة « لا أول » - لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذي لا علة له - وفي نسخة « إن الذي لا علة له » لا علة

له - .

إما - وفي نسخة بدون كلمة « إما » - لذاته .

وإما - وفي نسخة « أو » - لسبب .

تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة .

فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له :

إما - وفي نسخة بدون « كلمة » إما - لذاته .
أو لعل ؟

إذ قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض لا يكون له سبب - وفي نسخة « له علة » - ولا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لا لذاته .
وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً - وفي نسخة « ثانياً » - لواجب - وفي نسخة « لوجوب » - الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك من لفظه ، نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لعل ، حتى يبنى - وفي نسخة « يبنى » - على وضع هذا التقسيم غرض .
فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له .

بل نقول : معنى - وفي نسخة « إن معنى قولكم » - إنه واجب الوجود « أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » - وليس كونه بلا علة . معللاً أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة - وفي نسخة بدون كلمة « علة » - لكونه بلا علة أصلاً - وفي نسخة بدون عبارة « وليس كونه بلا علة . . . بلا علة أصلاً » -

وهذا - وفي نسخة « كيف ؟ وهذا » - التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ؛ إذ لو قال قائل :

السواد لون :

لذاته ؟

أو لعل ؟

فإن كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع ، أعني اللونية ، إلا لذات السواد .

وإن كان السواد لوناً لعل جعلته لوناً ، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون ، أي لم تجعله العلة لوناً ؛ فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات « لعل » - وفي نسخة « بعل » - يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود .

ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال في السواد - وفي نسخة « للسواد » - :

إنه لون لذاته ، قولاً يمنع أن يكون - وفي نسخة « يكون ذلك » - لغير ذاته .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أي - وفي نسخة « أو » وفي أخرى « إذ » - لا علة له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال - وفي نسخة « محال » - [١٢٣] - قلت :

هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلكاً - وفي نسخة « مسلك » - لأحد من قدماء الفلاسفة . وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانها - وفي نسخة « معانها » - مقولة باشتراك ، فيدخلها من أجل ذلك ، المعاندة كثيراً - وفي نسخة « كثير » - ولكن إذا فصلت تلك المعاني - وفي نسخة « المعاندة » - وعين المقصود منها ، قرب - وفي نسخة « قربت » - من الأقاويل البرهانية .

فقول أبي حامد في التقسيم الأول : إنه تقسيم فاسد ، قول غير صحيح ، وذلك أنه قال :

إن المفهوم من واجب الوجود ، ما لا علة له .

ولو قال قائل - فيما لا علة له - :

إما أن يكون لا علة له :

لذاته .

أو لعل - وفي نسخة « أو لا علة » -

لكان قولاً مستحيلاً .

فكذلك قول القائل : واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود :

إما لذاته .

وإما لعل .

وليس الأمر كذلك - وفي نسخة بدون عبارة « كذلك » - وإنما معنى القول :

هل كونه واجب الوجود :

لطبيعة تخصه ، من حيث هو واحد بالعدد .

أو لطبيعة مشتركة ، له ولغيره - وفي نسخة بدون عبارة « ولغيره » -

مثال ذلك أن نقول :

هل عمرو إنسان :

من جهة أنه عمرو ؟

أو من جهة طبيعة مشتركة له ، ولخالد ؟

فإن كان إنساناً من جهة ما هو عمرو ، فليس توجد الإنسانية لغيره .

وإن كان من جهة طبيعة مشتركة ، فهو مركب من طبيعتين

عامة وخاصة ، والمركب معلول ، وواجب الوجود ليس له علة ،

فواجب الوجود واحد ؛ فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج ،

كان قول ابن سينا صحيحاً - وفي نسخة بدون كلمة « صحيحاً » -

[١٢٤] - وقوله (١) :

والسلب - وفي نسخة « والسبب » - المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه

إنه لذاته ، أو لا لذاته .

[١٢٤] - كلام - وفي نسخة « كلاماً » - غير صحيح أيضاً ؛

لأن الشيء قد يسلب عن الشيء :

إما لمعنى بسيط يخصه وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا من (ذاته)

وإما لصفة - وفي نسخة « الصفة » - غير - وفي نسخة بدون

كلمة « غير » - خاصة له - وفي نسخة « خاصة به » وفي أخرى « خاصة »

(١) يعنى الغزالي .

بذاته » - وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « ههنا من ذاته . . . أن يفهم ههنا » - من اسم العلة .

* * *

وقوله (١) : إن هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق

الإيجاب ، فضلاً عن التي تكون على طريق السلب ومعاذته

- وفي نسخة « ومعاذته » - ذلك بالمثال الذى أتى به - وفي نسخة

« أورده » - من السواد واللونية .

وذلك أن معنى قوله ، هو أن قولنا في السواد إنه لون لا يقتسم

الصدق والكذب عليه قول القائل :

إما أن يكون لوناً لذاته .

أو لعله .

بل كلا القولين كاذبان - وفي نسخة « كاذبين » -

وذلك أنه .

إن - وفي نسخة « لو » - كان لوناً لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة

لونا ، كما - وفي نسخة « كما أنه » - إن كان عمرو إنساناً لذاته ،

لزم - وفي نسخة « لزمه » - أن لا يكون خالد إنساناً .

وإن كان لوناً لعله - وفي نسخة « لعلته » - لزم أن تكون تلك

الصفة زائدة على الذات .

وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه - وفي

نسخة « نفسه » - دون الزائد ، فيلزم هذا الوضع أن يتصور

السواد من غير اللونية - وفي نسخة « لونية » - وذلك مستحيل ،

وهو قول مغلط سفسطائي - وفي نسخة « سفسطائي » - للاشتراك

الذى في اسم العلة ، وفي قولنا لذاته .

(١) الناظر في هذه العبارة يكاد لا يجد غير المبتدأ الذى هو (وقوله) ولعله محذوف يدل عليه الكلام السابق ، أى وكذا قوله : كيت ، وكيت ، ليس بصحيح أيضاً .

وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض ، كان صادقا قولنا : إن اللون موجود للسواد - وفي نسخة « له سواد » - بذاته ، ولم يمتنع أن يكون موجوداً لغيره ، أى للحمرة .

وإذا فهم - وفي نسخة « وإذا فهم هذا » - من قولنا : إنه موجود للسواد لعلته ، أى لمعنى زائد - وفي نسخة « واحد » - على السواد ، أعنى لعلّة خارجة عن الشيء ، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية - لأن الجنس معنى زائد على الفصل والنوع . وليس يمكن أن يتصور النوع ، أو الفصل ، دون الجنس وإنما يمكن ذلك في الزائد الذى هو عرضي ، لا في الزائد الجوهرى . وعلى - وفي نسخة « فعلى » - هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا : إن اللون موجود للسواد .

لذاته - وفي نسخة « بذاته » -
أو لعلّة :

أى إن اللون لا يخلو أن - وفي نسخة « لا يخلو ما إن »
وفي أخرى « لا يخلو » :

إما أن « - يكون موجوداً للسواد بما هو نفس السواد - وفي نسخة « نفس الزائدة » -

أو بما هو معنى زائد على السواد

وهذا هو الذى أراد ابن سينا بقوله :

إن واجب الوجود لا يخلو :

أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه فى نفسه .

أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه .

فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل

واحد منهما - وفي نسخة « منها » - واجب الوجود .

وإن كان لمعنى يعم ، كان كل واحد منهما مركباً :

من معنى يعم .

ومعنى يخص .

والمركب غير - وفي نسخة « عين » - واجب الوجود من ذاته

- وفي نسخة « بذاته » وفي أخرى « لذاته » -

وإذا - وفي نسخة « وإن » - كان هذا هكذا ، فقول أبى حامد :

(فما الذى - وفي نسخة « ما الذى » - يمنع أن يتصور

موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود) .

كلام مستحيل .

فإن قيل : إنك - وفي نسخة « إنه » - قد قلت إن هذا هو

قريب من البرهان . والظاهر منه البرهان .

قلنا : إنما قلنا ذلك ؛ لأن قوة هذا البرهان ، هى قوة قول

القاتل : إن المغايرة بين الاثنين المفروضين ، واجبي الوجود ،

لا يخلو أن تكون مغايرة :

إما - وفي نسخة « بينهما » - بالشخص فيشتركان فى الصفة

- وفي نسخة « الصورة » - النوعية .

وإما بالنوع فيشتركان فى الصفة - وفي نسخة « الصورة » -

الجنسية .

وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات .

* * *

ونقصان هذا عن البرهان أنه قد تبين - وفي نسخة « يعين » - أن

ههنا موجودات تتغير ، وهى بسائط لا تتغير النوع ، ولا تتغير

الأشخاص ، وهى العقول المفارقة ، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن

يكون فيها المتأخر فى الوجود والمتقدم ، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلا .

* * *

وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه :
واجب الوجود إن كان اثنين ، فلا يخلو .
أن تكون المغايرة التي بينهما :

بالعدد .

أو بالنوع .

أو بالتقديم والتأخير - وفي نسخة « بالتقدم والتأخر » -
فإن كانت المغايرة التي بينهما - وفي نسخة « بينها » - بالعدد ،
كانا متفقين بالنوع ، وإن كان التباين بالنوع ، كانا متفقين
بالجنس .

وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً .

وإن كان التباين - وفي نسخة بدون عبارة « بالنوع » كانا
متفقين . . وإن كان التباين - الذي بينهما بالتقديم والتأخير
- وفي نسخة « بالتقدم والتأخر » - وجب أن يكون واجب الوجود
واحداً ، وهو العلة لجميعها ، وهذا هو الصحيح .

فواجب الوجود إذن واحد ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - لم يكن
ههنا غير هذه الثلاثة الأقسام - وفي نسخة « الأقسام الثلاثة » -
بطل منها الاثنان ، وصح القسم الذي يوجب انفراد الوجود بالوحدانية
- وفي نسخة « وصح القسم الثالث » -

* * *

[١٢٥] : - قال أبو حامد : مسلكتهم الثاني أن - وفي نسخة : « مسلكتهم الثاني
قال أبو حامد » وفي أخرى « مسلكتهم الثاني » بدون عبارة « قال أبو حامد » -
قالوا : لو - وفي نسخة بدون كلمة « لو » - فرضنا واجبي الوجود ، لكانا :
متماثلين من كل وجه .
أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنيتية ؛ إذ - وفي
نسخة « إذا » - السوادان هما اثنان . إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ،
ولكن في وقتين ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - السواد والحركة في محل واحد ، في وقت
واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما .

وأما - وفي نسخة « أما » - إذا لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يختلف الذاتان
كالسوادين مع اتحاد الزمان - وفي نسخة « ثم اتحد الزمان » - والمكان لم يعقل التعدد .
ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد ، سوادان ؛ بلجاز أن
يقال في حق كل شخص - وفي نسخة « شيء » - إنه شخصان - وفي نسخة
« شيان » - ولكن ليس يتبين - وفي نسخة « يبين » وفي أخرى يحذفها - بينهما مغايرة .
وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا - وفي نسخة « فلا » - بد من الاختلاف
لم يمكن - وفي نسخة « يمكن » - بالزمان ولا بالمكان ، فلم يبق - وفي نسخة
« فلا يبقى » - إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو :
إما أن اشتركا في شيء .

أولاً - وفي نسخة « أو لم » - يشتركا في شيء - وفي نسخة بدون عبارة
« يشتركان في شيء » -

فإن لم يشتركا في شيء - وفي نسخة بدون عبارة « في شيء » - فهو محال ؛
إذ يلزم أن لا يشتركا .

في الوجود .

ولا في وجوب الوجود .

ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه ، لا في موضوع .

وإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه
الاختلاف ، فيكون ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » - تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لا تركيب فيه - وفي نسخة بزيادة « ولا ينقسم » - وكما - وفي
نسخة « وما » - لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ؛ إذ لا يتركب
ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها - وفي نسخة « تعدده » - كدلالة

الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان ؛ فإنه حيوان وناطق^(١) - وفي نسخة « حيوان ناطق » - ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً - وفي نسخة « مركباً » - من أجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعه .
وهذا لا يتصور ، ودون هذا لا تتصور الأثنينية - وفي نسخة « الثنية » -

* * *

والجواب : أنه مسلم - وفي نسخة « نسلم » - أنه لا تتصور الأثنينية - وفي نسخة « الثنية » - إلا بالمغايرة في شيء ما - وفي نسخة بدون عبارة « في شيء ما » - وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تباينهما .
ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم محض ؛ فما البرهان عليه ؟

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حياها ؛ فإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول : لا ينقسم بالقول الشارح .
كما لا ينقسم بالكمية .
وعليه ينبغي إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى عندهم - وفي نسخة بزيادة « الله أعلم » -

* * *

[١٢٥] - قلت :

لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ، فأخذ يتكلم معهم - وفي نسخة « معهما » - في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التي نفوها عنه ، ورأى أن يجعلها مسألة على

(١) في التعبير بعطف (الناطق) على (الحيوان) تأييد لما جال بخاطرنا من أن الناطق يدل على جوهر قائم بنفسه ، ولا يدل على وصف قائم بالحيوان ؛ لأن الوصف يزول بزوال موصوفه ، و(الناطق) في الإنسان جوهر يبقى بعد فراق الحيوانية . والعطف هو الطريق الصحيح للتعبير عن هذا المعنى ، وقد أوضحناه في تعليقنا على كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

حدثها ؛ لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة ، إذ يجعلونه ذاتاً وصفات - وفي نسخة « وصفاتاً » -

والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني : أن المتباينين قد تباينا في جوهرهما - وفي نسخة « جوهرهما » - من غير أن يتفقا في شيء إلا في اللفظ فقط ؛ وذلك إذا لم يكونا متفقين في جنس أصلاً ، لا قريب ولا بعيد .

مثل اسم الجسم - وفي نسخة « الجنس » - عند الفلاسفة المقول .

على الجسم - وفي نسخة « الجنس » - السماوى .
والجسم الفاسد .

ومثل اسم - وفي نسخة بدون كلمة « اسم » - العقل المقول .
على عقل الإنسان .

وعلى العقول - وفي نسخة بدون عبارة « وعلى العقول » ؛
المفارقة .

ومثل اسم الموجود المقول - وفي نسخة « القول » - على الأمور الكائنة الفاسدة .

والأزلية .

فإن أشباه هذه الألفاظ ، هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » -
أشبه أن تدخل في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الأسماء المشتركة
منها في الأسماء المتواطئة .

فإذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة .

* * *

ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم ، في هذا المسلك ، على هذا
القدر - وفي نسخة « القول » - الذي ذكره ، أخذ يقرر - وفي

نسخة « يقدر » - أولاً مذهبههم - وفي نسخة « مذاهبههم » - في التوحيد ، ثم يروم معاندتهم .

* * *

[١٢٦] - قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة :

بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه . وإثبات الوحدة - وفي نسخة « والوحدة - » بنى - وفي نسخة « نى » وفي أخرى « ينى » - الكثرة من كل وجه .

والكثرة تطرق - وفي نسخة « تطرق » - إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول - وفي نسخة « لقبول » - الانقسام فعلاً ، أو وهماً - وفي نسخة « وهماً » - فلذلك لم يكن الجسم الواحد - وفي نسخة بزيادة « له » - واحداً مطلقاً ؛ فإنه واحد بالاتصال القائم - وفي نسخة « العام » - القابل للزوال . فهو منقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كأنقسام الجسم إلى : الهيولى ، والصورة ؛ فإن كل واحد من الهيولى والصورة - وفي نسخة بدون عبارة « فإن كل واحد من الهيولى والصورة والصورة » - وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه ، دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة ، يحصل بمجموعهما واحد - وفي نسخة « شيء واحد » - هو - وفي نسخة « وهو » - الجسم ، وهذا أيضاً منى عن الله تعالى .

فلا يجوز أن يكون الباري :

صورة في جسم .

ولا مادة في هيولى لجسم - وفي نسخة « ولا مادة فيه » -

ولا مجموعهما .

أما مجموعهما فاعلوتين :

أحدهما : أنه منقسم - وفي نسخة « أنه إن كان يكون منقسماً » - بالكمية عند التجزئة فعلاً ، أو وهماً - وفي نسخة « وهماً » -

والثانية - وفي نسخة « والثاني » - أنه منقسم بالمعنى إلى : الصورة ، والهيولى . ولا يكون مادة ؛ لأنها تحتاج إلى الصورة . وواجب الوجود منقسم من كل وجه ؛ فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشرط آخر سواه . ولا يكون صورة ؛ لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير - وفي نسخة « لتقدير » - العلم . والقدرة ، والإرادة ؛ فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب - وفي نسخة « واجب » - الوجود مشتركاً .

بين الذات .

وبين هذه الصفات .

ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب - وفي نسخة « لتركيب » - الجنس والنوع - وفي نسخة « الجنس والفصل » - فإن - وفي نسخة « فنى » - السواد سواد ، ولون . والسوادية - وفي نسخة « والسواد » - غير اللونية في حق العقل .

بل اللونية جنس .

والسوادية فصل .

فهو مركب من جنس وفصل .

والحيوانية غير الإنسانية في العقل ؛ فإن الإنسان حيوان وناطق - وفي نسخة « حيوان ناطق^(١) » -

والحيوان جنس .

والناطق فصل .

وهو مركب من الجنس والفصل - وفي نسخة « من الفصل والجنس » - وهذا نوع كثرة .

(١) والفرق بين (حيوان وناطق) و (حيوان ناطق) جد خطير ، انظر ما سبق ص ٤٨ وانظر كذلك هامش كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

فزعوا - وفي نسخة « قد زعموا » - أن هذا أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - منى عن المبدأ - وفي نسخة بدون كلمة « المبدأ » - الأول .

الخامس : - وفي نسخة « والخامس » - كثرة تلزم من جهة تقدير - وفي نسخة بدون كلمة « تقدير » - ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ؛ فإن للإنسان ماهية قبل الوجود . والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها .

وكذلك المثلث له - وفي نسخة « مثلاً له » - ماهية ، وهو أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل .

ماهية الإنسان .

وماهية المثلث .

وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان ، أم لا ؟

ولو - وفي نسخة « ولذلك » - كان الوجود مقوماً لماهيته - وفي نسخة « لماهية » - لما تصور ثبوت ماهيته - وفي نسخة « ماهية » - في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية :

سواء كان لازماً ، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسما . أو عارضاً بعد ما لم يكن .

كماهية الإنسان - وفي نسخة « الإنسانية » - من زيد وعمرو .

وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمرو - وفي نسخة بدون عبارة « بعمرو » - فزعوا أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنى عن الأول .

فيقال : ليس له ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره .

فالوجود الواجب ماهية وحقيقة - وفي نسخة « ماهيته وحقيقته » - كلية ، وطبيعة حقيقية - وفي نسخة « وطبيعته حقيقته » - كما أن الإنسان والشجر ، والسما - وفي نسخة « الإنسانية ، والشجرية والسماية » - ماهية .

إذ لو ثبت له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - ماهية ، لكان الوجود الواجب

لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها . واللازم تابع ومعلول ؛ فيكون الوجود الواجب معلولاً ومناقضاً - وفي نسخة « وهو مناقض » - لكونه واجباً .

[١٢٦] - قلت - وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - :

فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل - وفي نسخة « أقوال » - الفلاسفة ، في نفي الكثرة عن الواحد .

وهو بعد ذلك يشرع في تقرير - وفي نسخة « تقدير » - ما ناقضوا - وفي نسخة « نقضوا » - به أنفسهم في هذا المعنى .

* * *

وينبغي نحن - وفي نسخة « وينبغي لنا نحن » - أن ننظر - وفي نسخة « أن تنظروا » - أولاً في هذه الأقاويل التي ينسبها إليهم ونبين مرتبتها في - وفي نسخة « من » - التصديق ، ثم نشير .

إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم .

ثم إلى النظر في عناداتهم التي استعمل - وفي نسخة « استعملها » - معهم في هذه المسألة .

* * *

فأول ضروب الانقسام : التي ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية - وفي نسخة « بالكلية » - تقديرًا ، أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم .

سواء من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها .

والبرهان على هذا ، هو البرهان على أنه ليس بجسم ، وسيأتي الكلام على هذا البرهان .

وأما النوع الثاني : فهو الانقسام بالكيفية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة . وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة .

وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبيين . وهذا الانقسام ينتفى عن الأول أيضاً عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم .

وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته ، فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك ، على التمام .

* * *

[١٢٧] - وذلك أن قوله - وفى نسخة « قولنا » - :

واجب - وفى نسخة « أن واجب » - الوجود مستغن عن غيره : أعنى أنه لا يتقوم بغيره ، والجسم يتقوم بالصورة والهيولى . وكل واحد من هذين ليساً^(١) بواجب الوجود ؛ لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى . والهيولى أيضاً غير مستغنية - وفى نسخة « مستغن » - عن الصورة هذا^(٢) .

* * *

[١٢٧] - وفيه نظر ؛ وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط ، فقد يُظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره . وستأتى هذه المسألة .

ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التى دونه إلا ابن سينا فقط .

(١) كذا فى الأصول ، والصواب (ليس) .

(٢) لعله خبر (إن) فى قوله (إن قوله : واجب الوجود مستغن عن غيره . . . إلخ) وفى نسخة « هذا فيه نظر » وربما كانت زائدة .

وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى غير ما موضع ، وستكلم فيها فيما يستأنف .

* * *

وأما البيان الثالث : وهو نفي كثرة - وفى نسخة بدون كلمة « كثرة » - الصفات عن واجب الوجود ؛ لأن هذه الصفات : إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة - وفى نسخة « واجب » - الوجود ، كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد . وإن كانت معلولة عن الذات ، لزم أن لا تكون واجبة - وفى نسخة « واجب » - الوجود ؛ فيكون من صفات واجب - وفى نسخة « واجبة » - الوجود ، ما ليس - وفى نسخة « وغير » - واجب - وفى نسخة « بواجب » - الوجود .

أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود ، وغير واجب الوجود ؛ وذلك ممتنع ومستحيل ، فإنه - وفى نسخة « بأنه » - بيان قريب من أن يكون حقاً ؛ إذا سلم أن واجب الوجود ، يدل ولا بد ، على موجود ، فى - وفى نسخة « من » - غير مادة ، فإن الموجودات التى ليست فى مادة ، وهى القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساماً ، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات ، فضلاً عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات ، وهى الصفات التى تسمى أعراضاً ، لأنها إذا توهمت مرتفعة ، لم ترتفع - وفى نسخة « ترفع » - الذات ، بخلاف الصفات الذاتية . ولذلك يصدق حمل - وفى نسخة بدون كلمة « حمل » - الصفات الذاتية ، على الموصوف ، على أنها هى ، ولا يصدق حمل الصفات الغير ذاتية - وفى نسخة « الذاتية » - عليه ، إلا باشتقاق - وفى نسخة « باشتراك » - الاسم .

فلا نقول في الإنسان : إنه علم - وفي نسخة « عالم » - كما نقول فيه : إنه حيوان . وإنما نقول فيه : إنه عالم .
فوجود - وفي نسخة « بوجود » - أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل ؛ لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ؛ ولذلك سميت أعراضاً ، وتميزت عن الموصوف في النفس ، وخارج النفس - وفي نسخة بدون كلمة « النفس » -

* * *

فإن قيل : إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ؛ وذلك أنهم يعتقدون أنها دراجة ، مريدة ، محركة ، وهم يعتقدون - وفي نسخة « معتقدون » - مع هذا ، أنها ليست بجسم .

فالجواب - وفي نسخة « والجواب » - : أنهم ليس يريدون - وفي نسخة « يرون » - أن هذه الصفات هي للنفس - وفي نسخة « النفس » - زائدة على الذات ، بل يرون - وفي نسخة « يريدون » - أنها صفات ذاتية .

ومن شأن الصفات الذاتية - وفي نسخة « الزائدة » - أن لا يكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود ؛ وذلك أنها هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - كثرة ذهنية عندهم ، لا كثرة بالفعل خارج النفس .

ومثال ذلك أن حد الانسان حيوان ناطق ، وليس النطق والحيوان - وفي نسخة « والحياة » - كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه ، خارج النفس بالفعل ، واللون ، والشكل - وفي نسخة بزيادة « متكرر » - فيه خارج النفس .

ولذلك يلزم من - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم من » - يسلم أن - وفي نسخة بدون عبارة « يسلم أن » - النفس ليس من شرط وجودها المادة ، أن - وفي نسخة « لا أن » وفي أخرى « أن لا » - يسلم أنه - وفي نسخة « أنها » وفي أخرى « أنها قد » - يوجد في الموجودات المفارقة ما - وفي نسخة « بما » - هو واحد بالفعل ، خارج النفس كثير بالعدد .

* * *

وهذا هو مذهب النصارى في الأقسام الثلاث ، وذلك أنهم ليس يرون - وفي نسخة بدون عبارة « يرون » - أنها صفات زائدة على الذات ، وإنما هي عندهم متكررة بالحد ، وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ؛ ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يقولون : إنه ثلاثة واحد - وفي نسخة « ثلاثة لا واحدة » وفي أخرى « ثلاثة لا واحد » وفي رابعة « ثلاثة واحد » - أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة .

وسنعدد الشناعات والمحالات - وفي نسخة « والحالات » - التي تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو - وفي نسخة « ذا » - صفات زائدة على ذاته .

* * *

وأما الكثرة الرابعة : وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله ، فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادته وصورته :

وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة ، لا للبسائط ، فلا ينبغي أن يختلف - وفي نسخة « يختلف » - الإنسان - في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه وتعالى .

وأما الكثرة الخامسة : وهى تعدد الماهية والأنية ؛ فإن الأنية فى الحقيقة فى الموجودات ، هى معنى ذهنى ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس . وما يدل عليه فهو مرادف للصادق ، وهى التى تدل عليه الرابطة الوجودية فى القضايا الحملية ؛ فإن لفظ الوجود يقال على معنيين :

أحدهما : ما يدل عليه الصادق ، مثل قولنا : هل الشيء موجود - وفى نسخة « موجوداً » - ؟ أم ليس بموجود ؟ وهل كذا - وفى نسخة « هذا » - يوجد كذا ؟ أو لا يوجد كذا ؟
والثانى : ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس .

مثل قسمة الموجود - وفى نسخة « الموجودات » - إلى المقولات العشر - وفى نسخة « العشرة » -
وإلى - وفى نسخة « إلى » - الجوهر والعرض .

وإذا فهم من الموجود من يفهم من الصادق ، لم - وفى نسخة « ولم » - يكن خارج النفس كثرة .

وإذا فهم منه - وفى نسخة « منهم » - ما يفهم - وفى نسخة « فهم » - من الذات والشيء ، كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود ، وعلى ما سواه بتقديم وتأخير .

مثل اسم الحرارة المقول على النار ، وعلى الأشياء الحارة . هذا هو مذهب الفلاسفة .

* * *

وأما هذا الرجل فإنما - وفى نسخة بدون عبارة « فإنما » - بنى القول فيها على مذهب ابن سينا ، وهو مذهب خطأ ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية ، وهو - وفى نسخة « هى » - كون الشيء موجوداً ، شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

وإذا وضح أنها شرط فى وجود الماهية ، فلو كان واجب الوجود له أنية هى شرط فى ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط ، فكان يكون ممكن الوجود وأيضاً ، فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته ، فله علة . وأما الوجود عند ابن سينا ، فهو عرض لاحق للماهية - وفى نسخة « الماهية » - وعليه يدل قول أبى حامد ههنا .

* * *

[١٢٨] ؛ وذلك أن قوله (١) :

فإن للإنسان - وفى نسخة « الإنسان » - ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ، ويضاف - وفى نسخة « أويضاف » - إليها ، وكذلك - وفى نسخة « وكذا » - المثلث له - وفى نسخة « مثلاله » - ماهية . وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع . وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث ، وليس يدرك أن لهما - وفى نسخة « لها » - وجوداً فى الأعيان أم لا .

[١٢٨] - فدل على أن الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الوجود الذى يدل على ذوات الأشياء ، أعنى الذى هو كالجنس لها .

ولا - وفى نسخة « لا » - على الذى يدل على أن الشيء خارج النفس .

وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين :

أحدهما : على الصادق .

والآخر : على الذى يقابله العدم . وهذا هو الذى ينقسم إلى

الأجناس العشرة ، وهو كالحنس لها ، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه - وفي نسخة « الوجه » - الثاني : أعني الأمور التي هي خارج الذهن ، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير - وفي نسخة « وتأخير » - على المقولات العشر .

وبهذا المعنى نقول :

في الجوهر : إنه موجود بذاته .

وفي العرض : إنه موجود بوجوده في الموجود - وفي نسخة « الموجودات » - بذاته ، وأما الموجود الذي - وفي نسخة بدون كلمة « الذي » - بمعنى الصادق ، فيشارك فيه جميع المقولات على السواء .

والموجود الذي بمعنى الصادق ، هو معنى في الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس .

وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية - وفي نسخة بدون كلمة « ماهية » - الشيء - وفي نسخة « شيء » - حتى يعلم أنه موجود .

وأما الماهية التي تتقدم علم - وفي نسخة « على » - الموجود في أذهاننا ، فليست في الحقيقة ماهية ، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء .

فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس ، علم أنها ماهية واحد - وفي نسخة بدون عبارة « واحد » -

وبهذا - وفي نسخة « ماهية وحدد بهذا » - المعنى قيل في كتاب المقولات : إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها . وأشخاصها - وفي نسخة بدون عبارة « وأشخاصها » - معقولة بكلياتها - وفي نسخة « بكليتها » -

وقيل في « كتاب النفس » إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار إليه وموجود - وفي نسخة « يشار إليه وموجود » - غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - المشار إليه .

وبهذا - وفي نسخة « بهذا » - المعنى قيل :

إن الأشخاص موجودة في الأعيان .

والكليات في الأذهان .

فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة . وأما القول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يتقوم به الموجود في جوهره ، فقول مغلط - وفي نسخة « غلط » - جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا ، ويسأل - وفي نسخة « ونسأله » - عن ذلك العرض ، إذا قيل فيه : إنه موجود . هل يدل على معنى الصادق ؟ أو على عرض موجود في ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل .

وقد بينا هذا في غير ما موضع - وفي نسخة « وضع » -

وأظن أن هذا المعنى هو الذي رام - وفي نسخة « أم » - أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول ، وهو منفي عن جميع الموجودات ، فضلاً عن الأول ؛ إذ هو اعتقاد باطل .

* * *

ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد - وفي نسخة « الإيجاد » - من قولهم ، أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم - وفي نسخة « نفوسهم » - في هذا المعنى مما يظن بهم :

* * *

[١٢٩] - فقال^(١) - وفي نسخة « قال أبو حامد » - : ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى : إنه مبدأ ، و أول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم - وفي نسخة بدون عبارة « وعالم » - وعقل ، وعاقل - وفي نسخة « وعقل وعقل » - ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى - وفي نسخة « وحسن » - وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وملتذ ، وجواد ، وخير - وفي نسخة « وحق » - محض . وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . وهذا من العجائب .

* * *

ثم قال^(٢) : فينبغي أن نحقق مذهبهم لفهمه - وفي نسخة « لفهمه » وفي أخرى « للتفهم » - أولاً ، ثم نشغل بالاعتراض ؛ فإن الاعتراض على المذهب - وفي نسخة « المذاهب » - قبل تمام التفهم - وفي نسخة « التفهم » - رى في غاية البعد - وفي نسخة رى في عماية -

* * *

والعمدة في فهم مذهبهم أنهم يقولون : ذات المبدأ - وفي نسخة « المبدأ الأول » - واحد ، وإنما تكثر الأسماء - وفي نسخة « الأسماء » - بإضافة شىء إليه - وفي نسخة بحذف عبارة « شىء إليه » - أو إضافته إلى شىء أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - سلب شىء عنه . والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه . والإضافة توجب كثرة .

فلا يتكرون إذن :

كثرة السلوب .

وكثرة الإضافات .

ولكن الشأن في رد هذه الأمور - وفي نسخة بدون كلمة « الأمور » - كلها إلى السلب والإضافة .

* * *

فقالوا : إذا قيل له (أول) فهو (إضافة - وفي نسخة بزيادة « له » - إلى الموجودات بعده) .

وإذا قيل (مبدأ) فهو إشارة إلى أن (وجود غيره منه ، وهو سبب له) ، فهو إضافة - وفي نسخة بزيادة « له » - إلى معلولاته .

وإذا قيل (موجود) فعناه (معلوم) .

وإذا قيل (جوهر) فعناه الوجود - وفي نسخة « الموجود » - مسلوباً عنه الحلول في موضوع ، وهذا سلب .

وإذا قيل (قديم) فعناه (سلب العدم عنه أولاً) .

وإذا قيل (باق) فعناه (سلب العدم عنه آخرأ) .

ويرجع حاصل (القديم) و (الباقي) إلى وجود .

ليس مسبقاً بعدم .

ولا ملحوقاً بعدم .

وإذا قيل (واجب الوجود) فعناه أنه (موجود لا علة له ، وهو علة لغيره) ، فيكون جمعاً بين - وفي نسخة « حكماً من » - السلب والإضافة :

إذ نفي علة - وفي نسخة « إذ معنى لا علة له » وفي أخرى « يعنى » - له ، سلب .

ويجعله علة لغيره ، إضافة .

وإذا قيل - وفي نسخة « قيل له » وفي أخرى « قيل إنه » - (عقل) فعناه أنه (موجود برىء عن المادة) .

وكل موجود هذا صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر به ، ويعقل غيره .

وذاث الله هذا صفته ، أى هو - وفي نسخة بدون عبارة « أى هو » - برىء عن المادة ؛ فإذا هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى - وفي نسخة « معبر » - واحد .

وإذا قيل (عاقل) فعناه أن (ذاته الذى هو عقل - وفي نسخة « هو له عقل » - فله معقول هو ذاته) فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه .

(١) يعنى أبا حامد .
(٢) يعنى أبا حامد أيضاً .

فذاثة معقول ، وذاته عاقل — وفي نسخة بزيادة « وذاته عقل » — والكل واحد .
إذ هو معقول من حيث إنه — وفي نسخة بدون عبارة « إنه » — ماهية مجردة
عن المادة ، غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل .
بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة — وفي نسخة بدون عبارة « غير مستورة . . .
مجردة عن المادة » — لا يكون شىء مستوراً عنه .

ولما عقل نفسه كان عاقلاً .

ولما كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً .

ولما كان عقله لذاته — وفي نسخة « بذاته » — لا بزائد — وفي نسخة
« لا يزيد » — على ذاته ، كان عقلاً .

ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول — فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلاً ، عقله
وفي نسخة — « كان عقله » — لكونه — وفي نسخة « بكونه » — عاقلاً .

فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما . وإن كان عقلنا فى ذلك — وفي نسخة
« عقلنا ذلك » — يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل — وفي نسخة « يكون
بالفعل » وفي أخرى « هو بالفعل للأول » — أبداً .

وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل أخرى .

وإذا قيل : (خالق ، وفاعل ، وبارئ ، وسائر صفات الفعل) فعناه أن
(وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل
منه ، وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخان النار) ولا — وفي نسخة
« لا » — تشبه نسبة العالم نسبة النور إلى الشمس إلا فى كونه معلولاً فقط ، وإلا
فليس هو كذلك ؛ فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان
الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ،
ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه .

ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع
حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، ولكنه عالم به — وفي نسخة « بذاته » —

وهو غير كاره له أيضاً ؛ فإن المظل ، الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى
— وفي نسخة « والراضى » — بوقوع الظل نفسه لا جسمه .

وفى حق الأول ليس كذلك ؛ فإن الفاعل منه ؛ هو العالم ، وهو الراضى ، أى
إنه غير كاره — وفي نسخة « كاره له » — وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض منه
غيره .

بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه — وفي نسخة « نفسه » —
هو العالم بعينه بوقوع الظل ، وهو الراضى ، لم يكن أيضاً — وفي نسخة بدون
كلمة « أيضاً » — مساوياً للأول .

فإن الأول هو العالم ، وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه
فى كونه مبدأ للكل . علة فيضان الكل ؛ فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ،
بمعنى أنه واقع به .

فكونه فاعلاً للكل — وفي نسخة بدون عبارة « للكل » — غير زائد على كونه
عالمًا بالكل ؛ إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه .

وكونه عالمًا بالكل لا يزيد على علمه بذاته ؛ فإنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه
مبدأ للكل .

فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده « بالقصد
الثانى .

فهذا معنى كونه فاعلاً .

وإذا قيل (قادر) لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذى قررناه — وفي
نسخة « قدرناه » — وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدرات التى بفيضانها ينتظم
الترتيب — وفي نسخة « التركيب » — فى الكل على أبلغ وجوه — وفي نسخة « وجود
الإمكان — وفي نسخة « والإمكان » — فى الكمال والحسن .

وإذا قيل (مريد) لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلاً عنه ،
وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه .

فيجوز بهذا المعنى أن يقال : (هو راض) .

وجاز أن يقال لـ (الراضي) : إنه (مريد) .
فلا تكون (الإرادة) إلا (عين القدرة) .

ولا (القدرة) إلا (عين العلم) .

ولا (العلم) إلا (عين الذات) .

فالكل إذن يرجع إلى عين الذات .

وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً وكلاماً — وفي نسخة «أو كلاماً» — من غيره ، وهو محال في واجب الوجود .

ولكن علمنا على قسمين :

علم شيء حصل من صورة — وفي نسخة «لصورة» — ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض .

وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته . ولكن صورناه في أنفسنا ثم أحدثناه — وفي نسخة «أخذناه» — فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود — وفي نسخة «الموجود» —

وعلم الأول بحسب القسم الثاني ؛ فإن تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته . نعم لو كان مجرد — وفي نسخة بدون كلمة «مجرد» — حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافياً في حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ، ولكننا لقصورنا فليس يكفي تصورنا لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما — وفي نسخة بزيادة «معا» — القوة المحركة للعضل والأعصاب ، في الأعضاء — وفي نسخة «والأعضاء» وفي نسخة بدون عبارة «القوة المحركة» . . . في الأعضاء — الآلية ، فيتحرك — وفي نسخة «إلا أنه يتحرك» — بحركة — وفي نسخة «بتحريك» — العضل والأعصاب ، اليد — وفي نسخة بزيادة «تتحرك» — أو غيره — وفي نسخة «أو غيرها» وفي أخرى «غيرها» —

ويتحرك بحركته القلم ، أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم . كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا ؛ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة ، في نفوسنا (قدرة) ولا (إرادة) بل كانت القدرة — وفي نسخة

«الصورة» — فينا عند — وفي نسخة «عن» — المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة بحركة لذلك المحرك — وفي نسخة بدون عبارة «المحرك للعضل» . . . لذلك المحرك — الذي هو مبدأ القدرة .

وليس كذلك في واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافه ، فكانت :

(القدرة — وفي نسخة «القوة» — والإرادة ، والعلم ، والذات) .
منه ، واحداً .

وإذا قيل — وفي نسخة «قيل له» — : (حى) لم يرد به إلا أنه (عالم علماً يفيض عنه الموجود — وفي نسخة «الوجود» — الذى يسمى فملاً له) فإن الحى هو الفعال الإدراك ، فيكون المراد به ذاته — وفي نسخة «ذاته ذاته» — مع إضافة إلى — وفي نسخة بدون كلمة «إلى» — الأفعال على الوجه الذى ذكرناه ، لا — وفي نسخة «ولا» — كحياتنا ؛ فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل .
فحياته عين ذاته أيضاً .

وإذا قيل له (وجوداً) أريد به أنه (يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه) والوجود يتم بشيئين :

أحدهما : أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب — وفي نسخة «قد وجبت» — منه ، فلعل — وفي نسخة «فلن» — من يهب شيئاً ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود .

والثانى : أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليمدح ، أو يثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيض وليس بجواد .

ولنما الجود الحقيقى لله تعالى ؛ فإنه ليس يبغي خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح . فيكون الجواد اسماً منبثاً عن وجوده مع إضافة — وفي نسخة «إضافته» — إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة في ذاته .
وإذا قيل (خير ممض) .

فإما أن — وفي نسخة « فإننا » — يراد — وفي نسخة « يرى » — وفي أخرى « يراد به » — وجوده بريئاً عن النقص — وفي نسخة « كل نقص » — وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر — وفي نسخة « الجوهر » — أو عدم صلاح الجوهر — وفي نسخة « حال الجوهر » — وإلا فالوجود من حيث إنه وجود خير .

فترجع هذه الأسماء — وفي نسخة « فيرجع هذا الاسم » — إلى السلب ؛ لإمكان النقص والشر — وفي نسخة « والتغير » —

وقد يقال ^(١) (خير) لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على الوجود مع نوع إضافة .
وإذا قيل (واجب الوجود) فعناه (هذا الوجود مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً ، وآخرآ .

وإذا قيل (عاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وملتذ) فعناه هو أن (كل جمال ، وبهاء ، وكمال ، فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال) ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم .

ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات ، لو أحاط بها ، وفي جمال صورته وكمال — وفي نسخة « وفي كمال » — قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالحيلة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد ، لكان محبباً لكماله وملتذاً به .

وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ؛ فإن السرور لا يتم بما يزول ، أو ينحشى زواله .

* * *

والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له ، فهو حاضر له . وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان ، والزوال . والكمال الحاصل — وفي نسخة « الفاضل » — له فوق كل كمال — وفي نسخة بزيادة « وإدراكه لذلك الكمال فوق كل كمال » — فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق

(١) مقابل قوله (فإما أن يراد . . . إلخ) .

كل إحباب . والتناذاه به فوق كل التناذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها البتة ، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة .

إلا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظ (المرید ، والمختار ، والفاعل) منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد قدرته وعلمه — وفي نسخة بدون عبارة « وعلمه » — عن قدرتنا وعلمنا . ولا بعد في أن يستبشع عبارة (اللذة) فيستعمل غيره .

والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً .

وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا .

ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليس لها لذة أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة إلا في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — السرور بالشعور — وفي نسخة « وبالشعور » — بما خص بها من الكمال والجمال — وفي نسخة « من الجمال والكمال » — الذى لا ينحشى زواله .

ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ؛ فإن وجود الملائكة التى هى العقول المجردة ، وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره .

وإمكان العدم — وفي نسخة « والإمكان » — نوع شر — وفي نسخة بدون كلمة « شر » — ونقص ، فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً ، سوى الأول .

فهو الخير المحض . زاله البهاء والجمال الأكمل — وفي نسخة « الجمال الكامل » — . ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه — وفي نسخة « أن الله » — عاقل ، ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله .

وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله لذاته — وفي نسخة « وعقله لذاته ، وعقله له » — هو عين ذاته ؛ فإنه عقل مجرد ، فيرجع الكل إلى معنى واحد .

* * *

فهذا طريق — وفي نسخة « وهذا الطريق » — تفهيم مذهبهم .
وهذه الأمور منقسمة :

إلى ما يجوز اعتقاده ، فبين أنه لا يصح على أصولهم — وفي نسخة « أصلهم » — .

ولم يلا يصح اعتقاده ، فبين فساده .

ولنعد إلى المراتب الخمسة — وفي نسخة « إلى مراتب الخمس » — في أقسام الكثرة ودعواهم نفيها — وفي نسخة « بعينها » —
ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل . ولنرسم — وفي نسخة « ونرسم » — كل واحد — وفي نسخة بدون كلمة « واحد » — مسألة على حياد لها .

[١٣٠] — قلت : قد أجاد في أكثر ما ذكره — وفي نسخة « ذكر » — من وصف مذاهب — وفي نسخة « مذهب » — الفلاسفة في كون الباري سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة ، فلا كلام معه في هذا — وفي نسخة « فيها » — إلا ما ذكره — وفي نسخة « ذكر » — من تسميته عقلاً ، أنه يدل على معنى سلبي . وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » — العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل . وكذلك قوله في العقول المفارقة : إن فيها إمكاناً ، وعدمًا ، وشرًا ، ليس هو من قولهم .

فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس .

المسألة السادسة*

في نفي الصفات

[١٣٠] — قال أبو حامد :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، للجهد الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة — وفي نسخة « المعتزلة عليه » —

وزعموا أن هذه الأسماء — وفي نسخة « الأسماء » — وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفة — وفي نسخة « صفات » — زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا ، وقدرتنا ، وإرادتنا — وفي نسخة بدون عبارة « وإرادتنا » — وصفاً لنا زائداً على ذاتنا .

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ؛ لأن هذه الصفات لو طرأت علينا ، لكننا نعلم أنها زائدة على الذات إذ — وفي نسخة « أو » — وفي أخرى « إذا » — تجردت — وفي نسخة « تجددت » — ولو قدرت — وفي نسخة « قدر » — مقارنة — وفي نسخة « مقارنا » — لوجودنا من غير تأخر — وفي نسخة « تأخير » — لما خرجت — وفي نسخة « خرج » — عن كونها زائدة — وفي نسخة « كونه زائداً » — على الذات بالمقارنة —

فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترنا أيضاً ، عقل كونهما — وفي نسخة « كونهما » — شيئين .

فإذن لا تخرج هذه — وفي نسخة « لا نخرج من هذه » — الصفات ، بأن تكون مقارنة للذات الأول عن — وفي نسخة « على » — أن تكون أشياء — وفي نسخة « أسباب » — سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود .

وهذا — وفي نسخة « وهو » — محال ؛ فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

* في نسخة (مسألة) وفي أخرى (مسألة سادسة) وفي رابعة (المسألة السادسة في إبطال مذهبهم في نفي الصفات) .

[١٣٠] - قلت :

قلت : الذى يعسر على من قال بنى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات - وفي نسخة بدون عبارة « هو أن تكون الصفات » - المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً ، والإرادة ، والقدرة - وفي نسخة « والقدرة والإرادة » - مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم - وفي نسخة « العلم والعلم » - والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنى واحداً .

والذى يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً - وفي نسخة « ذات » - وصفات - وفي نسخة « وصفات » - زائدة على الذات . أن تكون الذات شرطاً - وفي نسخة « شرط » - فى - وفي نسخة بدون كلمة « فى » - وجود - وفي نسخة « وجوب » - الصفات . والصفات شرطاً فى كمال الذات .

ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول . لكن هذا لا جواب عنه فى الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته - فإنه - وفي نسخة « وإنه » - يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه ، وغير مركب أصلاً . من شرط ومشروط .

وعلة ومعلول .

لأن كل موجود بهذه الصفة :

فإما أن يكون تركيبه واجباً .

وإما أن يكون ممكناً .

فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ؛ لأنه يعسر

إنزال مركب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ؛ لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً .

وإن كان ممكناً ، فهو محتاج - وفي نسخة « يحتاج » - إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول .

* * *

وأما هل - وفي نسخة « وأما أنه هل » - يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوزوا اعراضاً قديمة - وفي نسخة « قديماً » - فغير ممكن .

وذلك أن التركيب شرط فى وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ؛ لأن التركيب شرط فى وجودها ؛ ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك .

مثل اسم اليد - وفي نسخة بدون كلمة « اليد » - المقولة على التى هى جزء من الإنسان الحى ، واليد المقطوعة ، بل كل - وفي نسخة « بل كان » - تركيب عند أرسطاليس ؛ فهو كائن فاسد ، فضلاً عن - وفي نسخة « على » - أن يكون لا علة له .

* * *

وأما هل - وفي نسخة « وأما أنه هل » - تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى :

واجب الوجود .

وممكن الوجود .

إلى - وفي نسخة « التى » - وفى أخرى « الذى » - نبنى مركب

قديم ، فليس تفضى إلى ذلك ؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية .

والضرورية لا تخلو .

إما أن يكون لها علة .

أولا علة لها - وفي نسخة « له » -

وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له .

فإن هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود

- وفي نسخة « موجود » - ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود

ليس له علة أصلاً ؛ لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ، أو مادية إلا

أن يوضع أن كل ما له - وفي نسخة بدون عبارة « ماله » - مادة

وصورة - وفي نسخة « صورة ومادة » ، وبالجملة ، كل مركب ،

فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه .

وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك فى بيان

واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » -

فيه من الاختلال .

ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن :

كل حادث له محدث .

إلى - وفي نسخة « أزلى » - أول قديم ليس بمركب ، وإنما

يفضى إلى أول ليس بحادث .

* * *

وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعاً ، بل واجب

أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم

فيهما - وفي نسخة « فيها » -

وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به يكون - وفي

نسخة « يكون به » - العالم عالماً ، أخرى أن يكون عالماً ، وذلك

أن - وفي نسخة « لأن » - كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك

الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد - وفي نسخة « بذلك الغير من المستفاد » -

مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ، إن كانت ليست

حية من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك

الحياة التى استفاد منها ما ليس بحى ، الحياة ، حية بذاتها ، ويفضى

الأمر فيها إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

وكذلك يعرض فى العلم وسائر الصفات .

* * *

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ،

أو مسلوية ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون تلك

الذات متكررة بتكثر - وفي نسخة « بتكثير » - تلك الصفات

فذلك أمر لا ينكر وجوده .

مثل كون الشيء .

موجوداً ، وواحداً - وفي نسخة « أو واحداً » -

وممكناً وواجباً - وفي نسخة « أو واجباً » -

فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء

غيره ،سمى قادراً وفاعلاً - وفي نسخة « أو فاعلاً » -

وإذا اعتبر من جهة تخصيصه - وفي نسخة « تخصص » وفي

أخرى « تخصصه » - أحد الفعلين المتقابلين ،سمى - وفي نسخة

« يسمى » - مريداً .

وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله - وفي نسخة « لمفعوله »

وفى أخرى « لمعقول » وفى رابعة « لفعله » -سمى - وفى نسخة

يسمى « - عالماً .

وإذا اعتبر - وفي نسخة بدون عبارة « من جهة إدراكه لمفعوله .
وإذا اعتبر » - العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة ، سمي
- وفي نسخة « يسمى » - حياً - وفي نسخة « حياة » - إذ - وفي
نسخة « إذا » - كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .

* * *

ولأنما الذى يمتنع وجوده واحد بسيط ذى صفات كثيرة .
قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة
بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون
الشيء - وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » - واحداً بالفعل ، كثيراً
بالقوة .

وهذه هى عندهم حال أجزاء الحدود ، مع المحدود - وفي نسخة
« الحدود » - .

* * *

[١٣١] - وقوله (١) - وفي نسخة « قوله » - :
وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله : كونهما - وفي نسخة « بكونهما » -
شيين .

[١٣١] - يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ، ليس
يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة فى نفسها ، كما لو تأخر وجودها
عن الذات ، أو - وفي نسخة « و » - تأخر وجود بعضها عن بعض
لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً .

* * *

[١٣٢] - ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال:
فيقال - وفي نسخة « يقال » - لهم : بم - وفي نسخة « وبم » - عرفهم

استحالة - وفي نسخة « استحالته » - الكثرة من هذا الوجه ؟ وأنتم مخالفتون من
- وفي نسخة بدون كلمة « من » - كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟
فإن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ،
يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليس استحالته معلوماً - وفي
نسخة « معلومة » - بالضرورة فلا بد من البرهان .

ولهم - وفي نسخة « وهم » - مسلطان :

الأول : قولهم : البرهان عليه : أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم
يكن هذا وذاك ، - وفي نسخة « ذلك » - ولا ذاك - وفي نسخة « ذاك » - هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده .

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر .

أو يستغنى واحد - وفي نسخة « كل واحد » - عن الآخر ، ويحتاج إليه
- وفي نسخة بدون عبارة « إليه » - الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا - وفي نسخة « واجب » - الوجود
- وفي نسخة « وجود » - وهو التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب
الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه ، عن
غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علتة ، إذ لو - وفي نسخة « ولو » -
رفع ذلك الغير ، لا يمتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن - وفي نسخة « وإن » - قيل : أحدهما يحتاج ، دون الآخر ، فالذى
يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر .

وأيهما - وفي نسخة « ومهما » - كان معلولا افتقر - وفي نسخة « فيفتقر » -
إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

* * *

[١٣٢] - قلت : أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - إذا
سلم الحجة وللأفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته .

وأن معنى واجب الوجود - وفي نسخة «الوجوب» - أنه لا علة له أصلاً .

لا في ذاته مما بها قوامه . ولا من خارج .

فلا انفكاك لهم عما ألزمهم - وفي نسخة «ألزمهم» - الفلاسفة ، وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هي الواجبة - وفي نسخة «واجبة» - الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته - وفي نسخة بدون عبارة «بذاته» وفي أخرى «الذات» - هي - وفي نسخة «هو» - الذات . والصفات واجبة بغيرها .

ويكون المجموع منهما مركباً .

لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛ لأن برهانهم لا يفضى إليه إذ كان برهانهم إنما يودى إلى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها - وفي نسخة «عليه» -

[١٣٣] - قال أبو حامد :

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو الثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة ، في هذه المسألة ، وما بعدها .

فما - وفي نسخة «مما» - هو فرع هذه المسألة كيف تنبئ - وفي نسخة «تنبئ» - هذه المسألة عليها - وفي نسخة «عليه» - ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها - وفي نسخة «قوامه» - غير محتاجة - وفي نسخة «محتاج» - إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف ، كما في حقنا . فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال - وفي نسخة بزيادة «لهم» - إن أردتم - وفي نسخة «أردت» - بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم - وفي نسخة «قلت» - ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود ، قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته - وفي نسخة «صفاته» - قديمة معه ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم - وفي نسخة «أردت» - بواجب الوجود أن لا يكون - وفي نسخة «الوجود أنه ليس» - له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم - وفي نسخة «قديم مع هذا» - ولا - وفي نسخة «لا» - فاعل له فما المحيل لذلك ؟

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية من إصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود - وفي نسخة «وجود» - بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا - وفي نسخة بدون كلمة «إلا» - على هذا القدر .

وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه - وفي نسخة بدون عبارة «إنه» - لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون مقدرة - وفي نسخة «متقرة» - في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود ؛ فإنه ممكن التلبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكيم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية ؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم - وفي نسخة «إلى لزوم» - التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل - وفي نسخة بزيادة «أيضاً» - وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليست - وفي نسخة «وليس» - ذاتة قائمة - وفي نسخة «قائمة» - بغيره .

كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل . فالصفة انقطع تسلسل عليها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تنزل الذات بهذه الصفة موجودة ، فلا - وفي نسخة « بلا » - علة له ولا لصفته - وفي نسخة « لصفاته » -

وأما العلة القابلية فلم - وفي نسخة « لم » - ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم - وفي نسخة بدون كلمة « يلزم » - أن ينتهي المحل حين - وفي نسخة « حتى » - تنتهي العلة ؟ والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو - وفي نسخة بجذف عبارة « فهو » - وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى - وفي نسخة بدون كلمة « سوى » - موجود ليس له علة فاعلية ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً .

وهما - وفي نسخة « ومتى » - اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده . اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته - وفي نسخة « وفي صفاته » - جميعاً .

[١٣٣] قلت :

قوله : (ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها - وفي نسخة بدون عبارة « عليها » - في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة) . يريد إبطاؤهم أن يكون الموصوف ، والصفة ، كل واحد منهما قائماً - وفي نسخة « قائم » - بذاته ، وذلك أنه يلزم عنه - وفي نسخة بدون عبارة « عنه » - أن يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه ، فيكون إلهاً مستقلاً بنفسه ، ويكون هنالك اثنيثية ؛ إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحداً .

ولما كانوا قد استعملوا في إبطال - وفي نسخة بدون كلمة « إبطال » - هذا النوع من الكثرة لزوم - وفي نسخة « ولزوم » - وجود اثنيثية في الإله عنها ، وكان الأمر في البرهان يجب أن يكون بالعكس ، أي تبطل التثنية - وفي نسخة « الاثنيثية » - من جهة إبطال الكثرة ، قال فيه : إنهم عكسوا فينبوا الأصل بالفرع .

والذي فعلوه هو معاندة ، لا بحسب الأمر في نفسه ، بل بحسب قول الخصم ؛ وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنيثية . وأنت - وفي نسخة « وأما أنت » - فقد علمت في غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان : صنف بحسب الأمر في نفسه .

وصنف بحسب قول المعاند - وفي نسخة « المعاندة » - وأن الحقيقة - وفي نسخة « وأن المعاندة » - هي التي هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - بحسب الأمر في نفسه - وفي نسخة بحسب نفس الأمر -

وأن المعاندة الثانية ، وإن لم تكن حقيقية - وفي نسخة « وإن لم حقيقية » - فإنها قد تستعمل أيضاً .

[١٣٤] - ثم قال ^(١) : ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها - وفي نسخة « في قوامه » - غير محتاجة - وفي نسخة « محتاج » - إلى الصفات . والصفات - وفي نسخة « والصفة » - محتاجة إلى الموصوف ، كما في حقنا - وفي نسخة بدون عبارة « في حقنا » -

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود - وفي نسخة « وجود » -

[١٣٤] - يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا - وفي نسخة « استعملوها » وفي أخرى « استعملوا » - في إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا .
أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف .
ولا أن يكون ذاته ذات صفات كثيرة .
وهذا شيء ليس يقدر أن عليه بحسب أصولهم .

* * *

[١٣٥] - ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه - وفي نسخة بدون عبارة « يلزموه » - عن إنزال هذا القسم ليس بلازم ، فقال :
فيقال - وفي نسخة بدون عبارة « فيقال » - لهم - وفي نسخة بدون عبارة « لهم » - : إن أردتم - وفي نسخة « أردت » - بواجب الوجود أنه ليس له حلة فاعلية .

فلم - وفي نسخة ، « ثم » - قلتم - وفي نسخة « قلت » - ذلك ؟
ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » - قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته - وفي نسخة « صفاته » - قديمة - وفي نسخة بزيادة « معه » - ولا - وفي نسخة « لا » - فاعل لها .

* * *

[١٣٥] - قلت : هذا كله معاندة لمن سلك في نفى الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته .
وأما الطريقة - وفي نسخة « الطريق » - الأقنع في هذه - وفي نسخة « في هذا » - في وجوب الاتحاد ، ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة ؛ وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود - وفي نسخة « الممكن الموجود » - الممكن الحقيقي ، ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول ، هو هذه الصفة .

وخصوصهم من الأشعرية يسلمون هذا .
ويرون أيضاً أن كل ممكن ، فله فاعل .
وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء - وفي نسخة « بالأقصى » - إلى ما ليس ممكناً في نفسه .
وخصوصهم يسلمون لهم ذلك .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - سلم لهم هذه ، ظن بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ، ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب لكن للأشعرية أن تقول - وفي نسخة « أن يقولوا » - : إن الذي ينتهي عنه الإمكان الحقيقي ، ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » - لا علة فاعلية له - وفي نسخة « له فاعلية » -

فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود .

* * *

[١٣٦] - ثم قال (١) :

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليس له حلة فاعلية ، ولا قابلية .
فإذا سلم أن له حلة قابلية - وفي نسخة بدون عبارة « فإذا سلم أن له حلة قابلية » - فهو ليس بواجب - وفي نسخة « لواجب » - الوجود على هذا التأويل .

* * *

[١٣٦] - يريد : فإن قالت الفلاسفة : إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » - فليس له قابلية - وفي نسخة « قابلية » -

وإذا وضعتم ذاتاً وصفات - وفي نسخة «وصفاتها» - فقد وضعتم علة قابلة .

* * *

[١٣٧] - ثم قال - محجياً عن هذا - :

قلنا : وإذا - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « إذا » - سلم أن له علة قابلة - وفي نسخة « قابلة » - فقد سلم كونه معلولاً - وفي نسخة « علة » وفي أخرى بدون عبارة « قلنا : وإذا سلم ... كونه معلولاً » - .

قلنا : تسمية الذات القابلة - وفي نسخة « القابلة » - علة - وفي نسخة « علة قابلة » - من اصطلاحكم .

والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود - وفي نسخة « وجود » - بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العال والمعلولات - وفي نسخة « والعلل » -

* * *

[١٣٧] - يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة - وفي نسخة « فاعلة » - فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » - ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلة - وفي نسخة « قابلة » - فضلاً عن - وفي نسخة « على » - أن يدل على ما ليس له ذات وصفات ، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل .

قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ، ولو - وفي نسخة « إذ لو » - سلمت الأشعرية للفلاسفة - وفي نسخة بدون عبارة « للفلاسفة » - أن ما ليس له علة فاعلية ، ليس له علة قابلة ، لما انكسر بذلك قولهم ؛ لأن الذات التي - وفي نسخة « الذي » - وضعوا ، إنما هي قابلة للصفات ، لا للأول ؛ إذ يضعون أن

الصفات زائدة على الذات ، وليس يضعونها صفات ذاتية ، كما يضع ذلك النصارى .

* * *

[١٣٨] - ثم قال^(١) : فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه - وفي نسخة « قطعها » - في القابلية إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل - وفي نسخة « إلى محل أيضاً » - للزم - وفي نسخة « للزوم » - التسلسل ، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية - وفي نسخة « كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً » وفي أخرى إضافة « إلى علة » إلى ما سبق . كل ذلك بدل قوله « وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له ، كالحال في العلة الفاعلية » -

* * *

ثم قال - مجاباً لهم - :

صدقم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليست ذاته قائمة - وفي نسخة « وليس ذاته قائماً » - بغيره - وفي نسخة « لغيره » - كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس - وفي نسخة « وليست » - ذاتنا في محل .

[١٣٨] - قلت :

هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة .

لا على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - ما حكاه عن الفلاسفة .

ولا على ما قاله - وفي نسخة « قال » - مجاباً لهم .

فكأنه قول سفسطائي وذلك - وفي نسخة « سفسطائي وقال » - : إن القول في وجوب تناهي العلل القابلية ، ولا تناهيها ، لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها ، وهي :

هل - وفي نسخة « وهل هي » - من شروط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية ؟ وذلك أن الفحص عن تناهي العلل القابلية غير الفحص عن تناهي العلل الفاعلية ؛ فان من سلم وجود العلل القابلية ، فيسلم ضرورة قطع تسلسلها - وفي نسخة « تسلمها » - بعلة قابلية أولى - وفي نسخة « أول » - خارجة عن الفاعل الأول ضرورة ، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية . فالفاعل الأول ، إن كانت له مادة ، فليست تلك المادة معدودة - وفي نسخة « محدودة » وفي أخرى « معدومة » - : لا في القابلية الأولى .

ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات .
بل - وفي نسخة بدون كلمة « بل » - يلزم تلك المادة التي للفاعل الأول ، إن كانت - وفي نسخة « كان » - له مادة ، أن تكون مادة خاصة به .

وبالحملة فتكون له ؛ وذلك - وفي نسخة بدون عبارة « وذلك » - : إما بأن تكون هي الأولى له - وفي نسخة « الآلة » ، وفي نسخة بدون عبارة « له » - أو بأن ينتهي إلى قابلية أولى .

وبالحملة فتكون - وفي نسخة بزيادة « له » - هذه القابلية ، ليست من جنس القابلية المشروطة - وفي نسخة « المشترطة » وفي أخرى « المشتركة » - في وجود سائر - وفي نسخة بدون عبارة « في وجود سائر » - الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول .

لكن إن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول ، فيسلم - وفي نسخة « سيلزم » وفي أخرى « فيستلزم » - ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للمفعولات ، فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط ؛ إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل ، بل وأن تكون شرطاً في وجود الفاعل ، فيكون كل فاعل جسماً .

وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ، ولا تبطله .

فإن قالوا : إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات ، يلزم أن تكون جسماً .

قيل لهم : النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات - وفي نسخة بدون عبارة « يلزم أن تكون جسماً قيل لهم ... هذه الصفات » - وهي - وفي نسخة « هي » - عندكم ليست بجسم . وهذا هو غاية ما تنهى إليه الأقاويل الجدلية في هذه المسألة .

* * *

وأما الأقاويل البرهانية : ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الحكمة - وفي نسخة « الأشياء » - وبخاصة في كتب الحكميم الأول لا ما - وفي نسخة « لا فيما » وفي أخرى « إلا أن ما » وفي رابعة « إلا ما » - أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألقى - وفي نسخة « ألقى » - له شيء في ذلك - وفي نسخة « مثل ذلك » - فإن ما أثبتوا من هذا العلم - وفي نسخة « في هذا العلم » وفي أخرى « من هذا العلم » - هو من جنس الأقاويل الظنية ؛ لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أي خارجة - وفي نسخة بدون عبارة « أي خارجة » - من طبيعة المفحوص عنه .

* * *

[١٣٩] - وقوله ^(١) : قلنا : فالصفة قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل - وفي نسخة « تزال » - الذات بهذه الصفة موجودة - وفي نسخة « موحقة » - فلا - وفي نسخة « بلا » - علة له ، ولا لصفته - وفي نسخة « لصفاته » -

[١٣٨] - قلت :

هذا شيء لا يسلمه الخصوم ، بل يقولون : إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً لصفة - وفي نسخة « للصفة » - لأن القبول يدل على هيولى .

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل - وفي نسخة « فاعله » - بأي صفة اتفق ، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل .

وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى - وفي نسخة « الأول » - تقوم بعلّة قابلية هي شرط - وفي نسخة « شترك » - وفي رابعه « غير طرفي » وفي خامسة « غير شرط » - في وجودها ، قد يظن أنه مستحيل ؛ فإن كل ما له شرط في وجوده فاقتارانه بالشرط هو من قبل علة غيره ؛ لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده ، كما لا يكون علة لوجود نفسه ؛ لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته ، من دون اقترانه بالشرط ، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع - وفي نسخة بدون كلمة « مع » - المشروط ؛ إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده .

لكن هذه كلها أمور عامة .

* * *

وبالحملة : فهذه المسألة يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة ؛ وذلك لا شراك الاسم الذي : في واجب الوجود بذاته .

وفي الممكن من ذاته - وفي نسخة « بذاته » وفي أخرى « من بذاته » - الواجب من غيره ، وفي سائر المقدمات التي تتراد - وفي

نسخة « تتراد » وفي أخرى « ترد » - عليها .

* * *

[١٤٠] - المسلك الثاني ^(١) : قال أبو حامد :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلية - وفي نسخة « ليس داخلية » - في ذاتنا ، بل كانت عارضة - وفي نسخة « هو عارض » وفي أخرى « كان عارضاً » -

وإذا أثبت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلية - وفي نسخة « لم يكن أيضاً داخلية » - في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة - وفي نسخة « كان عارضاً » - بالإضافة إليه ، وإن كانت - وفي نسخة « كان » - دائماً - وفي نسخة « دائماً » - وفي أخرى « دائماً له » - فرب - وفي نسخة « ورب » - عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً لماهيته - وفي نسخة « لماهية » وفي أخرى « للماهية » - ولا يصير بذلك مقوماً لذاته .

وإذا - وفي نسخة « فإذا » وفي أخرى « وإن » - كان عارضاً كان تابعاً للذات ، وكان الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً . فكيف يكون واجب الوجود ؟

* * *

ثم قال أبو حامد - وفي نسخة « قال أبو حامد » وفي أخرى « ثم قال » - رداً على هذا القول

وهذا هو الأول مع تغيير عبارة .

فنقول : إن عنيّم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية - وفي نسخة « فاعلية له » - وأنه مفعول - وفي نسخة « وأنها مفعولة » - للذات ، فليس كذلك ؛ فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ؛ إذ ذواتنا ليست بعلّة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيّم أن الذات محل ، وأن الصفة - وفي نسخة « الصفات » - لا تقوم بنفسها في غير محل - وفي نسخة « في غيره » - فهذا مسلم . فلم - وفي نسخة « ولم » - يمتنع هذا ؟ فإن - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « بأن » وفي رابعة

(١) أي من كلام أبي حامد ، وقد سبق المسلك الأول .

« فبان » وفي خامسة « إن » - عبر - وفي نسخة « يعبر » - عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول - وفي نسخة « والمعلول » - أو ما أراده المعبر - وفي نسخة « المغير له » - لم يتغير المعنى ، إذا - وفي نسخة « إذ » - لم يكن المعنى - وفي نسخة بدون عبارة « إذا لم يكن المعنى » - سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات - وفي نسخة « الصفات بالموصوف » وفي أخرى « الصفة بالموصوف » - ولم يستحيل - وفي نسخة « يستحل » - أن يكون قائماً في ذات ، وهو مع ذلك قديم فلا - وفي نسخة « ولا » وفي أخرى « وهو » - فاعل له ؟

* * *

وكل - وفي نسخة « فكل » - ادلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته : ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر .
فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك .
وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل ، هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد : فلا استحالة فيه .

* * *

[١٤٠] - قلت : هذا تكثير من القول في معنى واحد .
والفصل في هذه القضية - وفي نسخة بدون كلمة « القضية »
وفي أخرى « هذا القضية » - بين - وفي نسخة « من » - الخصوم -
وفي نسخة « الخصم » - هو في نقطة - وفي نسخة « في ثلاثة »
وفي أخرى « مسألة » - واحدة ، وهي :
هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا - وفي نسخة بدون كلمة
« لا » - يكون له - وفي نسخة « لها » - فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك
- وفي نسخة « أولاً » - ؟

* * *

ومن أصول المتكلمين :
أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز .

وأن كل جائز يحتاج في وقوعه ونخروجه :
إلى الفعل ، إلى نُخرج .

وإلى مقارنة الشرط للمشروط - وفي نسخة « بالمشروط » -
ولأن - وفي نسخة « وأن » - المقارنة هي شرط في وجود
المشروط ، وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ،
ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط ؛
فإن ذاتنا ليست علة فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » وفي أخرى
« فاعلاً » - لوجود العلم بها ، ولكنها شرط في وجود العلم قائماً بها .
ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران
الشرط بالمشروط ، وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط .

* * *

ولكن هذا كله ينكسر - وفي نسخة « ينكر » - على الفلاسفة
بوضعهم السماء قديمة ، وهي ذات وصفات ، ولا يضعونها فاعلاً ،
على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد ، على ما يلزم من ذلك ،
إلا أن يضعوا أن ههنا برهاناً - وفي نسخة « برهان » - يؤدي
إلى ربط قديم عن رابط قديم - وفي نسخة بدون كلمة « قديم » -
وهو نوع آخر من الرباط - وفي نسخة « الرباط » - غير الذي
في الكائنة الفاسدة فإن هذه كلها مواضع فحص شديد .

* * *

وأما وضعهم أن هذه - وفي نسخة « هذا » - الصفات ليست
متمومة - وفي نسخة « متمومة » - بها الذات ، فليس بصحيح ؛
فإن كل ذات استكملت بصفات ، صارت بها أكمل وأشرف ،
فذااتها متمومة بتلك الصفات . فانا - في نسخة « فان » - بالعلم
والقدرة ، والإرادة ، صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعلمة .

والذات منا التي قامت بها هذه الصفات ، هي مشتركة لنا وللجمادات ، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضاً تابعة لذاتنا - وفي نسخة « لذاتها » - ؟

هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية .

* * *

[١٤١] - قال أبو حامد :

وربما هولوا - وفي نسخة « عولوا » - بتقبيح العبارة بوجه - وفي نسخة « من وجه » - آخر ، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، إذ الغنى المطلق لا - وفي نسخة « فلا » - يحتاج إلى غيره - وفي نسخة « غير ذاته » -

* * *

ثم قال - راداً عليهم - :

وهذا كلام وعطى - وفي نسخة « لفظي » - في غاية الركاقة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكمال ، حتى يقال : إنه يحتاج - وفي نسخة « محتاج » - إلى غيره . فإذا لم يزل ، ولا يزال ، كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف - وفي نسخة « وكيف » - يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكمال من - وفي نسخة « ما » - لا يحتاج إلى كمال .

وإن قيل - وفي نسخة « بدون عبارة » وإن قيل - : فالاحتياج إلى وجود صفات الكمال - وفي نسخة « الكمال » - لذاته ، ناقص .

فيقال - وفي نسخة بزيادة « كما » - لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته - وفي نسخة « بذاته » -

وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات - وفي نسخة « الصفة » - المنافية للحاجات لذاته - وفي نسخة « بذاته » - فكيف تنكر صفات الكمال - وفي نسخة « الصفات » - التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات - وفي نسخة « الخيالات » - اللفظية ؟

* * *

[١٤١] قلت :

والكمال - وفي نسخة « والكامل » - على ضربين .
كامل بذاته .

وكامل بصفات أفادته الكمال . وتلك الصفات يلزم ، ضرورة أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت - وفي نسخة بدون عبارة « كانت » - كاملة بصفات كمالية - وفي نسخة « كمالية أخرى » - يسأل أيضاً في تلك الصفات ، هل هي كاملة بذاتها ، أو بصفات ؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته - وفي نسخة « بصفاته » - والكمال بغيره يحتاج ، وفي نسخة « محتاج » - ضرورة على الأصول المتقدمة ، إذا سلمت ؛ إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصاً .

وأما الكمال - وفي نسخة « الكمال » - بذاته ، فهو كالموجود بذاته ، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته .

فإن كان ههنا موجود - وفي نسخة « موجوداً » - بذاته ، فيجب أن يكون كاملاً بذاته ، وغنياً بذاته وإلا كان مركباً من : ذات ناقضة .

وصفات لتلك الذات .

فإذا كان ذلك كذلك ، فالصفة والموصوف فيه واحد .

ومانسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه ، فهي على طريق الإضافة .

* * *

[١٤٢] - قال أبو حامد - مجيباً - وفي نسخة « محتججاً » - للفلاسفة :

وما أشنع أن نكون نحن - وفي نسخة « نحن أن نكون » - والبارى تعالى في

هذا المعنى بحال سوى : أعنى أن كون الكمال لذاتنا ، بصفات كمالية - وفي نسخة بدون عبارة « وما أشنع . . . بصفات كمالية » -

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو تركيب - وفي نسخة « مركب » - وكل تركيب - وفي نسخة « مركب » - يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل مركب - وفي نسخة « تركيبه » - يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد .

فيقال له : الأول قديم موجود - وفي نسخة « موجود قديم » - لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم فإنما لم يجوز - وفي نسخة « يجوز » - أن يكون هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الأول ؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث .

ومن لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يثبت له حدوث الجسم يلزمه - وفي نسخة « لم يلزمه » - أن يجوز - وفي نسخة بدون عبارة « أن يجوز » - أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه - وفي نسخة « يستلزمه » - عليكم من بعد .

[١٤٢] - قلت :

والتركيب ليس هو مثل الوجود ؛ لأن التركيب هو مثل التحريك : أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت - وفي نسخة « قبلت » - التركيب .

والوجود هو صفة هي الذات بعينها . ومن قال غير هذا فقد أخطأ .

وأيضاً المركب ليس ينقسم .
إلى مركب من ذاته .
ومركب من غيره .

فيلزم أن ينتهى الأمر - وفي نسخة « الأمور » - إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر في الموجودات إلى موجود قديم . وقد تكلمنا في هذه المسألة في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - غير ما موضع .

وأيضاً إذا كان الأمر ، كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فللقائل أن يقول .

إن كان يوجد مركب من ذاته ، فسيوجد متحرك من ذاته . وإن وجد متحرك من ذاته ، فسيوجد المعدوم من ذاته ؛ لأن وجود المعدوم هو خروج ما - وفي نسخة « ما هو » - بالقوة إلى الفعل .

وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك .

وليس كذلك الوجود - وفي نسخة « الموجود » - لأنه ليس صفة زائدة على الذات .

فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ، ووقتاً موجوداً - وفي نسخة « موجود » - بالفعل ، فهو موجود بذاته .

والمتحرك - وفي نسخة « والمحرك » - وجوده إنما هو مع القوة المحركة ؛ فلذلك احتاج - وفي نسخة « احتج » - كل متحرك إلى محرك .

والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو .

أن يكون كل واحد من جزئية أو - وفي نسخة بدون عبارة « جزئية أو » - أجزائه التي تركيب منها - وفي نسخة « تركيب كل واحد منها » - شرطاً - وفي نسخة « شرط » - في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين - وفي نسخة « مختلفتين » - كالحال في

المركبات من مواد وصور عند المشائين . أو لا يكون واحد منهما - وفي نسخة « كل واحد منهما » - شرطاً في وجود صاحبه .
أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني ، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول .

فأما - وفي نسخة « وأما » - القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً ؛ وذلك أن التركيب نفسه ، هو شرط في وجود الأجزاء فليس - وفي نسخة « وليس » - يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ، ولا التركيب - وفي نسخة بدون عبارة « ولا التركيب » - علة نفسه ، إلا لو كان الشيء علة نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « إلا لو كان الشيء علة نفسه » .

ولذلك ، أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود

وأما القسم الثاني : أعني إن لم يكن ، ولا - وفي نسخة « لا » - وفي أخرى بدون العبارتين - واحد - وفي نسخة « واحداً » - من الجزأين شرطاً في وجود صاحبه ؛ فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر ؛ فإنها - وفي نسخة « بأنها » وفي أخرى « فإنهما » - ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها ؛ إذ - وفي نسخة « إذا » - كان التركيب ليس من طباعها الذي به - وفي نسخة « التي به » - تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها .

وأما إن كانت طباعها تقتضي - وفي نسخة « تقتضي » - التركيب ، وهما في أنفسهما - وفي نسخة « نفوسهما » - قديمان ، فواجب أن يكون المركب منهما - وفي نسخة بدون عبارة « منهما » - قديماً ، لكن لا بد له من علة تفيد الوحدة ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، الوحدة له بالعرض .

وأما إن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه : كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية .
فإن كان - وفي نسخة « إن كان » - الموصوف - وفي نسخة « الوصف » - قديماً ، ومن شأنه أن لا - وفي نسخة « أن » - تفارقه العلة ، فالمركب قديم .

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن - وفي نسخة « أن » بدون « إلا » - يتبين - وفي نسخة « تبين » - على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قديم ، وجدت أعراض قديمة ، أحدها التركيب ، لأن أصل ما يبنون - وفي نسخة « عنون » - عليه عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه - وفي نسخة « أن » - لا تكون الأجزاء التي - وفي نسخة « الأجزاء الذي » - تتركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق .

فإذا جوزوا مركباً قديماً ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون .

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن - وفي نسخة « من » - الحوادث حادث .

وأيضاً قد قيل : إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبيل وحدة موجودة فيه ، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالواحد بما هو واحد متقدم - وفي نسخة « يتقدم » - على كل مركب .

وهذا الفاعل الواحد ، إن كان أزلياً ، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات ، الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة ، هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت ؛ فإن الفاعل الذى يتعلق بفعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل ، هو فاعل محدث ضرورة ، ومفعوله محدث ضرورة .
وأما الفاعل الأول ففيه - وفى نسخة « ففعله » وفى أخرى « فله » -
تعلق بالمفعول على الدوام .
والمفعول تشوبه - وفى نسخة « تشعر به » - القوة على الدوام .
فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول سبحانه وتعالى مع جميع الموجودات .

* * *

وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين فى هذا الموضع ، فلنضرب - وفى نسخة « ولنصرف » - عنها ؛ إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل ، هى أقاويل غير برهانية ، وأكثرها سفسطائية ، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية ؛ فإن الأقاويل - وفى نسخة « أقاويل » - البرهانية قليلة جداً ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من سائر الجواهر ، فلنرجع إلى ما كنا فيه .

* * *

[١٤٣] - قال أبو حامد :

وكل - وفى نسخة « وكان » وفى أخرى « فكل » وفى رابعة « كل » - مسالكهم - وفى نسخة « مسالككم » - فى هذه المسألة تخيلات .
ثم إنهم لا يقدر على رد جميع ما يثبتونه - وفى نسخة « ينسبونه » وفى أخرى « نسبوه » - إلى نفس - وفى نسخة بدون كلمة « نفس » - الذات ؛ فإنهم أثبتوا

كونه علماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود
فيقال - وفى نسخة « فنقول » - لهم أتسلمون أن - وفى نسخة بدون كلمة
« أن » - الأول يعلم غير ذاته ؟
ومنهم من - وفى نسخة « ما » - سلم - وفى نسخة « يسلم » - ذلك .
ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما - وفى نسخة « وأما » - الأول : فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم - وفى نسخة « زعم » - أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم - وفى نسخة « العلم » -

فنقول : علم الأول بوجود كل - وفى نسخة « بكل » - الأنواع والأجناس
التي لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟
فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبت كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه لم يتميزوا عن يدعى أن علم الإنسان بغيره - وفى نسخة
« لغيره » - عين - وفى نسخة « غير » - علمه بنفسه ، وعين - وفى نسخة « وغير » -
ذاته - وفى نسخة بدون عبارة « وعين ذاته » - ومن قال ذلك سفه - وفى نسخة
بدون كلمة « سفه » - فى عقله .

وقيل - وفى نسخة « من قبل » - حد الشيء الواحد - وفى نسخة « للواحد » -
أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات .

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً - وفى نسخة بدون كلمة « شيئاً » -
واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً .

ولما لم يستحل - وفى نسخة « يستحيل » - فى الوهم أن يقدر علم الإنسان
بنفسه . دون علمه بغيره ، قيل - وفى نسخة « ولذلك يجب أن يصدق » - :
إن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ،
وإثباته إثباتاً له : إذ يستحيل أن .

يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً .

أعنى هو بعينه فى حالة واحدة .

ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير ، مع العلم بنفسه .

وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ؛ إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر ؛ فهما إذن شيان .

ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته - وفي نسخة « وجود غيره » - فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا - وفي نسخة « وهذا » - التوهم - وفي وفي نسخة « النوع » - محالا .

وكل - وفي نسخة « فكل » - من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته - وفي نسخة « غيره » - فقد أثبت كثرة لا محالة .

[١٤٣] - قلت : حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال :

إن الأول يعقل ذاته ، ويعقل غيره .

أن - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « فإن » - علم الأول بذاته ، غير علمه بغيره .

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية ، هو علمه بغيره . فهذا لا يصح البتة .

والمعنى الثاني : أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هو - وفي نسخة « هي » - علمه بذاته . وهذا صحيح .

* * *

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التي تخصه ، وكانت ماهيته هي علم الأشياء . فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء ؛ لأنه إن كان غيراً فذاته غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » - علم الأشياء .

وذلك بيّن في الصانع - فإن ذاته التي بها يسمى - وفي نسخة « يسمى بها » - صانعاً ، ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات .

* * *

[١٤٤] - وأما قوله ^(١) :

إنه لو كان علمه بنفسه ، هو علمه بغيره ، لكان نفيه نفيّاً له ، وإثباته إثباتاً له .

[١٤٤] - فإنه - وفي نسخة بدون عبارة « فإنه » - يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه ، هو علمه بغيره ، لكان إذا لم يعلم الغير ، لم يعلم ذاته .

أعني إذا جهل الغير ، جهل ذاته . وإذا علم الغير علم ذاته . فإنه قول :

صادق من جهة .

كاذب من جهة .

لأن ماهية الإنسان هو - وفي نسخة « هي » - العلم .

والعلم هو المعلوم من جهة .

وهو غيره - وفي نسخة « وهو غير المعلوم » ، وفي أخرى « وغير المعلوم » - من جهة أخرى .

فإذا جهل معلوماً ما ، فقد جهل جزءاً من ذاته .

وإذا جهل جميع المعلومات ، فقد جهل ذاته .

فنفي هذا العلم عن الإنسان ، هو نفي علم الإنسان بنفسه ؛ لأنه إذا انتفى عن العالم - وفي نسخة « العلم » - المعلوم ، من جهة ما المعلوم والعلم - وفي نسخة « العلم والمعلوم » - شيء واحد ، انتفى علم الإنسان بنفسه .

وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم ، فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء - وفي نسخة « أنتفى » - هذا العلم عن الإنسان انتفاء - وفي نسخة « انتفى » - علم الإنسان بنفسه .

وكذا الحال في الأشخاص ؛ فإنه ليس علم زيد بعمره ، هو نفس زيد ؛ ولذلك قد يعلم زيد ذاته ، مع جهله بعمره - وفي نسخة « بعمره » - .

* * *

[١٤٥] - قال أبو حامد :

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ؛ فإنه حقيقة ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « فإنه حقيقة ذاته » - ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره - وفي نسخة « للغير » - إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن وال لزوم .

ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة .

* * *

والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم* - وفي نسخة « تحكم محض » - بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط - وفي نسخة بدون كلمة « فقط » -

فأما - وفي نسخة « وأما » - العلم بكونه مبدأ ، فرائد - وفي نسخة « يزيد » - على العلم بالوجود - وفي نسخة « بالوجود » وفي أخرى « بوجود ذاته » - لأن المبدئية إضافة إلى الذات - وفي نسخة « للذات » ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته - وفي نسخة « إضافته المبدأ إلى الذات » وفي أخرى « إضافة المبدئية إلى الذات » -

ولو لم تكن المبدئية إضافة - وفي نسخة « إضافة » - لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيان - وفي نسخة « ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم كونه مبدأ ؛ لأنه كونه موجوداً ومبدأ شيان » -

وكما يجوز - وفي نسخة « كما لا يجوز » - أن يعلم - وفي نسخة « يعرف » - الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً ؛ لأن - وفي نسخة « لأن علم » - كونه معلولاً ، إضافة له إلى علته - وفي نسخة « إلى علة » وفي أخرى « إلى علة له » -

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - كونه علة إضافة له إلى معلوله .

فالإلزام قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ ؛ إذ فيه :

علم الذات - وفي نسخة « بالذات » -

والمبدئية ، وهو الإضافة . والإضافة غير الذات .

فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه .

وهو أنه يمكن - وفي نسخة « ممكن » - أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية .

ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

[١٤٥] - قلت :

كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ينبغي - وفي نسخة « مبنى » - على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم - وفي نسخة « زيادة معهم » - فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وزعموا^(١) أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها . وذلك أن القوم يضعون : أن الموجود الذي ليس بجسم ، هو في ذاته - وفي نسخة « غاية » - علم فقط .

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها في

(١) أى الفلاسفة « وفي التعبير ؛ (زعموا) ما يشعر بأنه لا يرى فيما يزعمون قوة تحمله على موافقتهم عليه ، فهو إنما يحكى وجهة نظرهم ويصورها فقط .

مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة ، علم أنه عالم - وفي نسخة « علم » -

وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس - وفي نسخة « نفس » - من مادتها ، صارت - وفي نسخة « صار » - علماً وعقلاً .

وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة . وإذا كان ذلك كذلك ، فما كان ليس مجرداً في أصل طبيعته ، فالتى هي - وفي نسخة « هي في العقل » - مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علماً وعقلاً .

ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق أشياء . وكان - وفي نسخة « وإن كان » - العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا - وفي نسخة « هنا » - هو المعقول بعينه ، من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك - وفي نسخة بدون عبارة « هنالك » - مغايرة بين العقل والمعقول ، إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً ، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد ، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات .

فإن ألقى شيء في غير مادة ، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات ، وهو عقل المعقولات ولا بد .

ولأن - وفي نسخة « لأن » - العقل ليس هو شيئاً - وفي نسخة « شيئاً هو » - أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة ، وترتيبها .

ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها - وفي نسخة بدون عبارة « وترتيبها » - وفي أخرى بدون

عبارة « الموجودة وترتيبها » - إلى الأشياء الموجودة ، ويتأخر معقوله عنها ، لأن كل عقل هو بهذه الصفة ، فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ، ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء .

ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها .

فإن كانت طبائع الموجودات جارية على - وفي نسخة « خارجة عن » - حكم العقل ، وكان هذا العقل منا - وفي نسخة « منها » وفي أخرى « الذى فينا » وفي رابعة « الذى لنا » - مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات .

فواجب أن يكون ههنا علم بنظام - وفي نسخة « ونظام » - وترتيب ، وهو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود .

وواجب أن يكون هذا العقل - وفي نسخة « العلم » - النظام - وفي نسخة « بالنظام » وفي أخرى « للنظام » - الذى منه ، هو السبب في هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - النظام الذى في الموجودات .

وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلاً عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة - وفي نسخة « أو متأخرة » - عنها .

وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته ، لأنه كان يكون معلولاً عن

الموجود - وفي نسخة بدون عبارة « في الموجودات لا بعقله . . . معلولا عن الموجود » - الذى يعقله - وفي نسخة « يعقل » - لا علة - وفي نسخة « ولا علة » - له ، وكان يكون مقصراً .

وإذا فهمت هذا من - وفي نسخة - بدون كلمة « من » - مذهب - وفي نسخة « مذاهب » - القوم ، فهمت .

أن - وفي نسخة - بدون عبارة « وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن » ووضع عبارة « لأن » مكاتها - معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ، لأنه علم لها بالقوة . وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته .

وأنه يعقل - وفي نسخة « لعقله » - ذاته - وفي نسخة « بذاته » - يعقل - وفي نسخة بدون كلمة « يعقل » - جميع الموجودات ، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات .

وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله - وفي نسخة « يتقبل » - القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب ، الموجودة - وفي نسخة « الموجود » - فى جميع الموجودات ، وهى التى تسميها - وفي نسخة « تسميه » - الفلاسفة ، الطبائع ؛ فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه .

وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض .

ولا يمكن أن يكون - وفي نسخة بدون عبارة « ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون » - من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فىنا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات ، وليس هو لا

- وفي نسخة بدون كلمة « لا » - كلياً ، ولا جزئياً .

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت - وفي نسخة « انجلت » - لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم فى هذا الموضع - وفي نسخة « الوضع » -

وإذا أنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الإنسان ، لحقت تلك الشكوك المذكورة ؛ فان العقل الذى فىنا ، هو الذى يلحقه التعدد والكثرة . وأما ذلك العقل .

فلا يلحقه شيء من ذلك ، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات . وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك .

وأما العقل الذى فىنا .

فإدراكه ذات الشيء .

غير إدراكه أنه مبدأ للشيء .

وكذلك إدراكه غيره ، غير إدراكه - وفي نسخة « إدراك » -

ذاته بوجه ما .

ولكن فيه شبه - وفي نسخة « شبهة » - من ذلك العقل .

وذلك العقل هو الذى أفاده ذلك - وفي نسخة « هذا » - الشبه .

وذلك أن المعقولات التى فى ذلك العقل برية - وفي نسخة

« بريئة » - من النقائص التى لحقتها - وفي نسخة « لحقتها » -

فى هذا العقل منا .

مثال - وفي نسخة « بيان » - ذلك أن العقل إنما - وفي نسخة

« العقل إذا » - صار هو المعقول من جهة ما هو معقول ، لأن

ههنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات ؛ وذلك أن كل

ما وجدت فيه صفة ناقصة ، فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة .

مثال ذلك : أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة ، فهي موجودة له من قبل شيء - وفي نسخة « الشيء » - هو حار بحرارة كاملة . وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة ، فهي - وفي نسخة « فهو » - موجودة له من قبل حي بحياة كاملة .

وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص ، فهو موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل - وفي نسخة « عاقل بعقل » - كامل .

وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل - وفي نسخة « ناقص » - فهو موجود له من قبل عقل - وفي نسخة « فاعل لفعل » - كامل . فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة - وفي نسخة بدون كلمة « كاملة » - حكيمة - وفي نسخة بدون كلمة حكيمة - وليست ذوات عقول ، فهنا عقل من قبله . صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية .

ومن لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء ، هو الذى يطلب :

هل المبدأ الأول يعقل ذاته .

أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ؟

فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزمه - وفي نسخة « لزم » - أن يستكمل بغيره .

وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزم - وفي

نسخة « لزمه » - أن يكون جاهلاً بالموجودات .

والعجب من هؤلاء القوم أنهم .

نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وتعالى ، وفى المخلوقات ، عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات .

وجعلوا العقل الذى فىنا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق شيء بالتنزيه .

وهذا كاف فى هذا الباب . وإكن على حال - وفي نسخة « على كل حال » - فلنذكر باقى - وفي نسخة « ما فى » - كلام هذا الرجل فى هذا الفصل ، وننبه على الغلط اللاحق فيه .

[١٤٦] - قال أبو حامد :

الوجه الثانى - وفي نسخة « الوجه الثانى : قال أبو حامد » وفى أخرى « الجواب الثانى : قال أبو حامد » - :

هو أن قولهم - وفي نسخة « قولكم » - : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى كلام غير معقول .

فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته .

كان له معلومان متغيران .

وكان له علم بهما .

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ؛ إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان لتعذر - وفي نسخة « يتعذر » وفى أخرى « يتعدد » تقدير وجود أحدهما دون الآخر ؛ وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري ؟! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي ، والكماليات المعلومة له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - لا تنتهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه .

[١٤٦] - قلت :

تحصيل - وفي نسخة « محصل » - الكلام ههنا في سؤالين : أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟ وقد تقدم الجواب على - وفي نسخة « عن » - ذلك ، وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا ، معنى - وفي نسخة بدون كلمة « معنى » - ما ، هو الذي أوقفنا - وفي نسخة « وقفنا » - على وجوب وجوده ، في العقل الأول .

والسؤال - وفي نسخة « السؤال » - الثاني : هو : هل - وفي نسخة « هل هو » - يتكثر علمه بتكثير المعلومات ؟ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي .

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات - وفي نسخة « المعلومات » - فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم .

غيره .

وذاته .

وعلماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة .

وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل - وفي نسخة « أن يكون العقل مستكملاً » وفي أخرى « أن العقل يستكمل » - بالمعقول ومعلول - وفي نسخة « ومعلولا » - عنه .

فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له . وقد قام البرهان على أنه علة للموجود .

والكثرة التي نفي الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته . وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه سبحانه وتعالى ، نفي كثرة المعلومات - وفي نسخة « المعلولات » - إلا على طريقة الحدل . فنقله - وفي نسخة « فنقل » - السؤال من الكثرة التي في العلم عندهم - وفي نسخة « الكثرة الممتعة عندهم » وفي أخرى « الكثرة ممتنع عندهم » - إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها ، فعل من أفعال السفسطائيين ، لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول ، كذلك ينفون الكثرة التي هي في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - العلم من قبل المعلومات .

لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأولى ، كتعددتها في العلم الإنساني ، وذلك أنه يلحقها في العلم الإنساني تعدد من وجهين :

أحدهما : - وفي نسخة « إحداهما » - من جهة الخيالات ، وهذا يشبه التعدد المكاني .

والتعدد الثاني : تعددها في أنفسها في العقل منا ، أعني التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، كأنك قلت : الموجود - وفي نسخة «الوجود» - بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ؛ فإن العقل منا - وفي نسخة «العقل مثلاً» - هو واحد من جهة - وفي نسخة بدون كلمة «جهة» - الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم ، وهو - وفي نسخة «ومن» - يتعدد بتعدد الأنواع .

* * *

وهو بين أنه إذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى - وفي نسخة «كلى» - أنه يرتفع هذا التعدد ، ويبقى هناك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم - وفي نسخة «العقل» - منا هو هو بعينه ، ذلك العلم - وفي نسخة «العقل» - الأزلى ؛ وذلك مستحيل .

ولذلك أصدق - وفي نسخة «صدق» - ما قال القوم أن للعقول حدًا تقف عنده لا - وفي نسخة «ولا» - تتعداه ، وهو العجز عن التكييف - وفي نسخة «التكييف» وفي أخرى «المتكيف» - الذى فى ذلك العلم ، وأيضاً فإن - وفي نسخة «وأيضاً قالوا» - العقل منا - وفي نسخة بدون عبارة «منا» - هو علم للموجودات بالقوة ، لا علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل

وكلما كان العلم منا أكثر كلية ، كان .

أدخل فى باب العلم بالقوة - وفي نسخة بدون عبارة «لا علم بالفعل . . . باب العلم بالقوة» - وأدخل فى باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ؛ لأن العلم بالقوة - وفي نسخة «وبالقوة» - هو علم فى هوى .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هناك كلية أصلاً ، ولا كثرة متولدة عن قوة ، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس .

* * *

وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن - وفي نسخة «من» - بعض . فإما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية فى حقه سواء .

* * *

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد - وفي نسخة «أنه مما» ، وفى نسخة بدون العبارتين - قد قام البرهان عليه عندهم . وإذا لم نفهم نحن من الكثرة فى العلم إلا هذه الكثرة ، وهى منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى .

لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى ، لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

* * *

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وإن كان لا كلياً ولا شخصياً .

ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :

[لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ]
وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .

[١٤٧] - قال أبو حامد :

وقد خالف ابن سينا في - وفي نسخة « عن » - هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ، ثم بآبائهم في إثبات العلم بالغير .

ولما استحجوا أن يقول - وفي نسخة « يقال » - : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة - وفي نسخة بدون عبارة « والآخرة » - وإنما يعلم نفسه فقط .

وأما غيره فيعرفه ، ويعرف أيضاً نفسه - وفي نسخة « فيعرف نفسه » - وغيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم .

فترك هذا حياءً من هذا المذهب - وفي نسخة « هذا مذهب » - واستنكافاً منه ، ثم لم يستحي من الإصرار - وفي نسخة « الإصرار » - على نفي الكثرة - وفي نسخة بدون عبارة « من الإصرار على نفي الكثرة » - من كل وجه وزعم أن علمه :

بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع - وفي نسخة « وبجميع » - الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذي استحجوا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه - وفي نسخة « منه » - في أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهب .

وهكذا - وفي نسخة « وكذا » - يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها - وفي نسخة « عليها » - بنظره وتخيله - وفي نسخة « وتخيله » -

[١٤٧] - قلت :

الجواب عن - وفي نسخة « الجواب على » وفي أخرى « القول على » - هذا كله ، بين مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً - وفي نسخة « وجوده » - لئلا يرجع المعلول علته ، والأشرف وجوداً - وفي نسخة « وجود » - أحسن وجوداً ؛ لأن العلم هو المعلوم .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير ، بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه - وفي نسخة « يعلم » - من هذه الجهة ، لأنها الجهة - وفي نسخة بدون كلمة « الجهة » - التي من قبلها وجود الغير عنه .

وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الأزلي ، فمسألة ثانية ، وقد ذكرناها ، ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته ، كما توهم - وفي نسخة « يتوهم » - هذا الرجل ، بل من أجل ما قلنا - وفي نسخة « قلناه » - وهو بالجملة ، لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له .

فابن سينا إنما رام أن - وفي نسخة « رام بأن » - يجمع بين القول - وفي نسخة « القولين » - بأنه :

لا يعلم إلا ذاته .

ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان .

إذ كان ذلك العلم هو ذاته . وذلك بين من قوله :

إن علمه بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع الأشياء .
هو ذاته .

وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ؛ ولذلك ليس قوله هذا :

هو عين التناقض .

ولا - وفي نسخة « الذى » - استحيي - وفي نسخة « استحياء » -
منه - وفي نسخة « من » - سائر الفلاسفة . بل هو قول جميعها
- وفي نسخة « جميعهم » - أو - وفي نسخة « و » - اللازم عن
قول جميعهم .

وإذا - وفي نسخة « فاذا » - تقرر هذا لك ، فقد بان لك
- وفي نسخة بدون عبارة « لك » - قبح ما جاء به هذا الرجل من
الحمل - وفي نسخة « الجهل » - على الحكماء مع ما يظهر من
موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم .

[١٤٨] - قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين
- وفي نسخة « بالمضاف » - واحد ؛ إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة ،
وفيه العلم .

بالأب .

وبالأبوة

والبنوة .

ضمناً ، فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم .

فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم
وإن تعدد المعلوم .

ثم إذا عقل هذا في معلول واحد ، وإضافته - وفي نسخة « بالإضافة » - إليه
ولم يوجب ذلك كثرة .

فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من :

يعلم الشيء .

ويعلم علمه بالشيء .

فإنه يعلمه بذلك العلم .

فكل علم هو علم بنفسه ، وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ، ويتحد العلم .

ويدل عليه أيضاً أنكم ترون أن معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها .

وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلم لا نهاية لأعدادها .

فإن كان تعدد المعلوم ، يوجب تعدد ذات - وفي نسخة بدون عبارة

« المعلوم يوجب تعدد ذات » وفي أخرى بدون كلمة « ذات » - العلم ، فليكن

في ذات الله سبحانه وتعالى علوم لا نهاية لأعدادها - وفي نسخة بزيادة « وعلمه

واحد » - وهذا محال .

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم - :

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومات ، بل

يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع - وفي نسخة « على وضع » وفي أخرى

« على ما وضع » - الفلاسفة ، واصطلاحهم ، في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا

فقالوا :

لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا أن الوجود

مضاف إلى الحقيقة ، وهو غيره ، فيقتضى كثرة ، فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود - وفي نسخة « وجوده » - مضاف إلى ماهية - وفي نسخة « ماهيته » -

* * *

وأما العلم بالابن - وفي نسخة بزيادة « والأب » - وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ؛ إذ لا بد من :
العلم بذات الابن .
وذات الأب .
وهما علما .
وعلم ثالث ، وهو الإضافة .

نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ؛ إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما - وفي نسخة « فن » - لم يعلم المضاف أولاً ، لا يعلم الإضافة .
فهى علوم متعددة . بعضها مشروطة فى البعض .
فكذلك إذا علم الأول ذاته ، مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، بكونه - وفي نسخة « فيكونه » - مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم .
ذاته - وفي نسخة - بدون عبارة « مضافاً إلى . . . ذاته » -
وآحاد الأجناس .
وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

* * *

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً بذلك العلم بعينه .
فيكون المعلوم متعددًا .

والعلم واحداً .

فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر ، وينتهى إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه ، ولا نقول بالتسلسل - وفي نسخة « يتسلسل وفي أخرى « التسلسل » - إلى غير نهاية . بل القطع - وفي نسخة « ينقطع » - على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم .

كالذى - وفي نسخة « والذى » - يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو (سواد) وغافل عن (علمه بالسواد) وليس ملتفتاً إليه .
فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلا أن ينقطع التفاته .

* * *

وأما قولهم - وفي نسخة « ثم قال : وأما قولهم » - : إن هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله تعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد .
فنقول : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعارضين ، ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ؛
فليس يلزمنا هذا الجواب .

* * *

فإن قيل : إنا لا نلزمكم - وفي نسخة « إن لا يلزمكم » - مذهب فرقة معينة من الفرق . فأما ما ينقلب على كافة الخلق . وتستوى الأقدام - وفي نسخة « الأفهام » - فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية ، وتشكيكم فى دعاويكم .

وإذا ظهر عجزكم ، فى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها - وفي نسخة « عليه » -
ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا - وفي نسخة « تفكروا » - فى ذات الله) .

فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتمدة صدق الرسول بدليل المعجزة - وفي نسخة « المعجزات » - المقصورة من قضية العقل على إثبات الرسل - وفي نسخة « ذات الرسل » - المتحرزة - وفي نسخة « المحترزة » - عن النظر فى الصفات بنظر العقل . المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتضية أثره فى إطلاق :

العالم ، والمريد ، والقادر ، والحي .

المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة - وفي نسخة « عن درك العقل » وفي أخرى « عن درك حقيقته » -

وإنما - وفي نسخة « وأما » - إنكاركم عليهم بنسبتهم - وفي نسخة « نسبتهم » - إلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنا قد عرفنا - وفي نسخة « أن عرفنا » - ذلك بمسالك عقلية .

وقد بان عجزكم وتهاافت مسالككم ، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم . وهو المقصود من هذا البيان . فإين - وفي نسخة « بأن » - من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة ، كبراهين الهندسيات .

[١٤٨] - قلت :

هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - كلام طويل ، غايته خطي - وفي نسخة « خطي » - أو جدلي .

وتحصيل - وفي نسخة « ومحصل » وفي أخرى « وتصوير » - ما حكاها في نصرة الفلاسفة في كون علم الله تعالى متحداً ، حيثان نتيجتهما - وفي نسخة « نتيجهما » - أنه - وفي نسخة « أن » - يظهر أن في المعقولات منها أحوال - وفي نسخة « منا أحوالا » وفي أخرى « أحوال منا » - لا تتكرر ذوات المعقولات بكثرتها ، كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر الذوات بكثرتها ، مثل أن الشيء واحد ، وموجود ، وضروري أو ممكن - وفي نسخة « ممكن » - وأن هذا إذا كان موجوداً ، فهو دليل على وجود علم متحد ، محيط ، بعلوم كثيرة ، بل غير متناهية .

فالحجة الأولى : التي استعمل في هذا الباب ما - وفي نسخة

بدون كلمة « ما » - يظهر من الأمور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس ، وهو - وفي نسخة « وهي » - فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - شبيه - وفي نسخة « شبيهة » وفي أخرى « تشبيه » - بالأحوال في الموجودات ، عند اعتبار - وفي نسخة « اختبار » - الإضافات الموجودة فيها ، والأسلوب .

وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال - وفي نسخة « أحوال » - لا تتكرر المعقولات بها . ويحتاج - وفي نسخة « يحتاج » - على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي - وفي نسخة « وهي » - من هذا الباب .

فهو يعاند هذه الحجة بأن - وفي نسخة « فإن » : الإضافة والمضافين علوم كثيرة ، وأن : علمنا بالأبوة ، مثلاً . غير علمنا بالأب ، والابن .

والحق : أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات .

وأما الإضافة التي في المعقولات ، فهي أن تكون حالا ، أولى منها ، من أن تكون صفة زائدة على المضافين .

وهذا كله تشبيه - وفي نسخة « لأنه شبه » - العلم الإنساني بالعلم الأزلي ، وهو عين الخطأ ؛ ولذلك كل من أثار شكاً بالعلم الأزلي - وفي نسخة بدون عبارة « وهو عين الخطأ » . العلم الأزلي « - ورام أن يظهره بما يظهر في العلم الإنساني ، فقد نقل

الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباعد ؛ لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس - وفي نسخة «أو الجنس» وفي أخرى «والجنس» - بل مختلفين غاية الاختلاف .

وأما الحجة الثانية : فهي أنا نعلم الشيء بعلم واحد ، ونعلم أنا نعلم بعلم هو حال في العلم الأول ، لا صفة زائدة عليه .
والدليل على ذلك - وفي نسخة «عليه» وفي أخرى «والدليل» فقط - أنه يمر إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» -

وأما ما - وفي نسخة «وما» - جابوب به من - وفي نسخة «به هو» - أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه - وفي نسخة «فإنه» - لا يتسلسل - وفي نسخة «تسلسل» - فلا معنى له ؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل ، وليس يلزم من كون العالم ، عالماً بالشيء ، غافلاً عن أنه يعلم أنه يعلم - وفي نسخة «غير عالم» بدل «غافلاً عن أنه يعلم أنه يعلم» - أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم - وفي نسخة «قد علم فقد علم» بدل «فقد علم» - علماً زائداً على العلم الأول .

بل العلم الثاني ، هو حال من أحوال العلم الأول ؛ ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» - ولو كان علماً قائماً بذاته ، زائداً على العلم الأول ، لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية - وفي نسخة «النهاية» وفي أخرى بدون عبارة «ولو كان علماً... غير نهاية» -

وأما الحجة التي ألزمت - وفي نسخة «ألزم بها» - الفلاسفة

المتكلمين - وفي نسخة «المتكلمون» - من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية ، وأنه علم واحد ، فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر في نفسه .

وهي معاندة لانفكاك - وفي نسخة «لانفكاك» - لخصومهم عنها ، إلا بأن يضعوا أن علم الباري سبحانه وتعالى ليس يشبه - وفي نسخة «يشبه» - في هذا المعنى علم المخلوق - وفي نسخة «المخلوقين» - فإنه لا أجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق ، إلا من باب الكمية فقط ، أعني أنه أكثر علوماً فقط - وفي نسخة بدون عبارة «أعني أنه أكثر علوماً فقط» - .

وهذه كلها أقاويل جدلية ، والذي يعتمد عليه أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولاً من المعلومات - وفي نسخة «المعلولات» - بل هو علة لها .

والشيء الذي أسبابه كثرة ، هو لعمري كثير .
وأما الشيء الذي معلولاته كثرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثرة .

وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة ، التي في علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم . والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم .

وأما الأقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها - وفي نسخة بدون عبارة «كلها» - أقاويل جدلية .

وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو - وفي نسخة بدون كلمة

« هو » - معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار - وفي نسخة « واطراد » - دعاويلهم الباطلة ، فقصده لا يليق به ، بل بالذين في غاية الشر .

وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب - وفي نسخة « من الفلاسفة الكتب » - التي وضعت فيها - وفي نسخة « وضعوا فيها » - إنما استفادها - وفي نسخة « استفاد بها » - من كتب الفلاسفة ، ومن تعليمهم - وفي نسخة « تعاليمهم » -

* * *

وهبك إذا أخطأوا في شيء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق ، لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها ، وهو معترف بهذا المعنى ، وداع إليه . وقد وضع فيها التأليف ، ويقول : إنه لاسبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة ، وقد بلغ به الغلو فيها إلى - وفي نسخة بدون كلمة « إلى » - أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى^(١)

أفيجوز - وفي نسخة « ولا يجوز » - لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها ، حتى فاق أهل زمانه ، وعظم في ملة الإسلام صيته - وفي نسخة « صفته » - وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بدمهم على الإيلاق ، وذم علومهم .

* * *

وإن وضعنا أنهم يخطئون - وفي نسخة « مخطئون » - في أشياء

(١) يعني كتابه (القسطاس المستقيم) وأرجو أن أفرغ من إعداده قريباً لأقدمه للطبع ، فإنه كتاب نفيس في بابه .

من العلوم الإلهية ، فإننا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا - وفي نسخة « يعلمونها » - إياها ، في علومهم المنطقية ، ونقطع أنهم لا يلو موننا - وفي نسخة « يلومونا » - على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم ؛ فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق .

ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم . مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان ، وهم الأنبياء .

فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال - وفي نسخة « الأقاويل » -

أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل ، في القول والعمل .

* * *

والذي حكاه^(١) عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء هو الذي يقول به محققو الفلاسفة ، لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم . والله الموفق الهادي .

* * *

[١٤٩] - قال أبو حامد :

فلن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على - وفي نسخة « على رأى » - ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره .

فأما المحققون من الفلاسفة فقد - وفي نسخة « قد » - اتفقوا على أنه لا يعلم

(١) أى الغزالي في قوله السابق في نفس هذه الفقرة .

إلا نفسه ، فيندفع - وفي نسخة « فيرتفع » - هذا الإشكال .

فقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركافة ؛ لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزي فيه ؛ فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ، ومبدأه ، ويعرف غيره .

والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً آخر سواها .

ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان .

فأين قوطم : إنه عاشق ومعشوق ؛ لأن - وفي نسخة « وأن » - له البهاء الأكمل - وفي نسخة « الأفضل » - والجمال الآتم .

وأى جمال لوجود - وفي نسخة « لموجود » - بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما - وفي نسخة « مما » - يجري - وفي نسخة « جرى » - في العالم ، ولا بما - وفي نسخة « مما » - وفي أخرى « بماذا » - يلزم ذاته ، ويصدر منه .

وأى نقصان في عالم - وفي نسخة « علم » - الله يزيد على هذا ؟

وليتعجب - وفي نسخة « فليتعجب » - العاقل من طائفة - وفي نسخة « مما به » - يتعمقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى - وفي نسخة « ينتهى آخر » - وفي أخرى « يفضى » - نظرهم إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما يجري في العالم .

وأى فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟

وأى كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ؟

وهذا مذهب تغنى صورته في الافتضاح ، عن الإطناب والإيضاح .

ثم يقال لهؤلاء : لم تتخلصوا من - وفي نسخة « عن » - الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازى - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - فإننا نقول :

علمه بذاته - وفي نسخة بدون عبارة « بذاته » - عين - وفي نسخة « غير » -

ذاته ؟

أو غير - وفي نسخة « عين » - ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم ، وبين القائل - وفي نسخة « قائل » - :

إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهو - وفي نسخة « وهى » - حماقة : إذ - وفي نسخة « إذ قد » - يعقل وجود ذاته ، في حالة هو فيها غافل عن ذاته . ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ؛ فإن عين الشيء لا يجوز أن تطرأ على الشيء .

وغير الشيء إذا قارن - وفي نسخة « فارق » - الشيء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن - وفي نسخة « فإن » - وفي أخرى « فبان أن » - كان - وفي نسخة « كون » - الأول لم يزل عالماً بذاته ، لا يدل على أن علمه بذاته حين ذاته .

ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور . ولو كان هو - وفي نسخة « هذا » - وفي أخرى « هذا هو » - الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم به - وفي نسخة بدون عبارة « به » -

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو في ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به . فهو كقول القائل :

في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه - وفي نسخة « إنهما قائمان بنفسهما » -

وفي كنية ، وتربيع ، وتثليث : إنه قائم بنفسه - وفي نسخة « إنها قائمة بأنفسها » -

وكذا - وفي نسخة « هكذا » - في كل الأعراض .

وبالطريق - وفي نسخة « فالطريق » - التي - وفي نسخة « الذي » - يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين - وفي نسخة « بغير » - تلك - وفي نسخة « ذلك » - الطريق ، يعلم أن صفات الأحياء من العلم - وفي نسخة « العلوم » - والحياة ، والقدرة - وفي نسخة بدون عبارة « والقدرة » - والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات - وفي نسخة « بذات الحياة » -

فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها ، وكذلك - وفي نسخة بزيادة « العلم يقوم بالذات فيكون عالماً به » - سائر الصفات .

فاذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق - وفي نسخة « حقيقة » - الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنين - وفي نسخة « على ما سنين » - بعد هذا ، صجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالماً بنفسه ، وبغيره ، في مسألة متفردة .

[١٤٩] - قلت : الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة - وفي نسخة « الناظر » - فضلاً عن - وفي نسخة « على » - أن يثبت في كتاب ؛ فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق .

وإذا خيض معهم في هذا ؛ بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان المكافئ وفي نسخة « الكافي » - في سعادتهم ، أن يفهموا من ذلك

ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور . في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه وتعالى بوجودها - وفي نسخة « لوجودها » - في الإنسان ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

[لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ ، وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً] .

بل واذا طر^(١) - وفي نسخة « فاضطر » - إلى تفهيم معان - وفي نسخة « معاني » وفي أخرى « كثرة » - في الباري سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى :

[أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً ، فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ] .
وقوله تعالى :

[خَلَقْتُ بِيَدَيَّ] .

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب - وفي نسخة بدون كلمة « الكتب » - الموضوع على الطريق البرهاني ؛ وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر - وفي نسخة « وبعد تحصيل آخر » - يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني ، إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع

(١) من هذا الذي اضطر ؟ إن هذا تعبيرنا ، ولعله من تحريف النسخ ؛ فإن مقام ابن رشد ينبغي أن يترفع عن استعمال مثل هذا اللفظ في مثل هذا المقام ، ولولا الأمانة العلمية ، لضربنا بهذا التعبير عرض الحائط ، واستبدلنا به غيره من مثل قولنا [بل إنه جل شأنه قد لطف بشأن عباده ، فثل لم بعض الحقائق الإلهية التي لا يشبهها شيء ، ولا تشبه شيئاً ، بالجوارح الإنسانية] تقريباً لإفهامهم ولكن لا يحق للإنسان أن يتصرف في غير ما يملك . وحسبنا أننا لفتنا الأنظار .

قلة وجود هذه الفطرة في الناس .

* * *

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها ، فإن السموم إنما هي أمور مضافة : فإنه قد يكون سما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر .

وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان :

أعني قد يكون رأى هو :

سم في حق نوع من الناس .

وغذاء في حق نوع آخر .

فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأهله - وفي نسخة « مستأهلا » - بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان - وفي نسخة « الناس » - وغذاء لنوع آخر .

فن - وفي نسخة « ممن » - سقى السم - وفي نسخة « الناس » -

من - وفي نسخة « لمن » - هو في حقه سم ، فقد استحق القود ، وإن كان في حق غيره غذاء :

ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء ، حتى مات ، واجب - وفي نسخة « وجب » - عليه القود أيضاً .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا .

ولكن إذا تعدى الشرير الجاهل ، فسقى السم من هو في

حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه - وفي نسخة « لشفاؤه » - ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة - وفي نسخة بدون عبارة في « هذه المسألة » - في مثل - وفي نسخة بدون كلمة « مثل » - هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - أكبر المعاصي ، أو من أكبر الفساد في الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل - وفي نسخة « فنقول » - في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فirtاض - وفي نسخة « ويرتاض » - بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة .

* * *

فنقول : إن القوم لما - وفي نسخة « أما » - نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهي أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها في تلك الأجسام .

وصنف مدرك بالعقل ، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها ، أعني الجواهر والأعراض .

وجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها - وفي نسخة « منها » - هي الأجسام .

وأعني بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت

تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها :

ونخالف هذه الصفات الأعراض عندهم ، بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها محتاجة إلى الذات القائمة بها . والذوات غير محتاجة في قوامها - وفي نسخة « قولها » - إليها : أعني الأعراض .

ووجدوا هذه الصفات التي ليست بأعراض غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » - زائدة على الذات ، بل هي نفس حقيقة الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات .

ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار إليها : أعني الأجسام ، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك : أنهم أدركوا الصفات - وفي نسخة « الصفة » - التي بها صار - وفي نسخة « صارت » - النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به ، والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً ، من قبل أفعال الحيوان الخاصة به .

وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها ، من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها .

ثم لما نظروا في هذه الصفات ، علموا أنها في محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك - وفي نسخة « في ذلك » - المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ، ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها - وفي نسخة « أو تغيرها » - مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة

التي عنها يصدر فعل النار ، وهي التي بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهي التي سمي بها - وفي نسخة « به » - الهواء هواء .

واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها .

كما استدلوا بالفعل على الصورة ، وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما - وفي نسخة بدون كلمة « هما » - عن شيء هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - طبيعة واحدة ، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين : فاعلة . ومنفعلة .

فسموا الفاعلة - وفي نسخة « الفاعل » - : صورة ، وماهية ، وجوهرراً .

وسموا المنفعلة : موضوعاً وعنصراً ومادة .

* * *

وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس .

ولا مركبة من أجسام بسيطة ، إذ كان كل جسم له فعل وانفعال .

ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه ، هي الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشئيين اللذين سموا : أحدهما : صورة .

والآخر - وفي نسخة « والأخرى » - مادة .

وإن الذي يدرك العقل من هذه ، هي هذه - وفي نسخة بدون

كلمة «هذه» - الصور ، وأنها إنما تصير معقولات ، وعقلا ، إذا جردها العقل - وفي نسخة « هذا العقل » - من الأمور القائمة بها ، أعنى الذى سموه موضوعاً ومادة .

ووجدوا - وفي نسخة « ووجوده » - الأعراض تنقسم فى العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين ، وإن كان الموضوع لها بالحقيقة : أعنى المحل الذى تقوم به ، هى الأجسام المركبة من ذينك المعنيين . فلما تميزت لهم الأمور المعقولة ، من الأمور المحسوسة . وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين : إحداهما : قوة .

والأخرى : فعل - وفي نسخة « فعال » -

نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى - وفي نسخة « للأخرى » - فوجدوا - وفي نسخة « ووجدوا » - أن الفعل متقدم على القوة ؛ لكون الفاعل متقدماً على المفعول .

ونظروا فى العلل والمعلولات أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى ، هى بالفعل ، السبب الأول لجميع العلل .

فلزم أن يكون فعلاً محضاً ، وأن لا يكون فيها قوة أصلاً ، لأنه - وفي نسخة « لأنها » - لو كان فيها قوة لكانت :

معلولة من جهة

وعلة من جهة .

فلم تكن أولى .

ولما كان كل مركب من صفة وموصوف . فيه قوة وفعل ، وجب عندهم ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف .

ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلاً ، وجب أن يكون الأول عندهم عقلاً .

* * *

فهذه هى طريقة القوم مجملة - وفي نسخة « بجملتها » - فإن كنت من أهل الفطرة - وفي نسخة « الفطر » - المعدة لقبول العلوم ، وكنت من أهل الثبات - وفي نسخة « الثبات » - وأهل الفراغ ، ففرضك - وفي نسخة « فعرضتك » أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم - لتقف على ما فى - وفي نسخة بدون عبارة « ما فى » - كتبهم - وفي نسخة « علومهم » - من حق أو ضده .

وإن كنت ممن نقصك واحدة - وفي نسخة « واحد » - من هذه الثلاث - وفي نسخة « الثلاثة » - افترضك - وفي نسخة « فعرضتك » - أن تفرع فى ذلك إلى ظاهر الشرع ، ولا تنظر - وفي نسخة « تنقد » - إلى هذه العقائد المحدثه فى الإسلام ، فإنك إن كنت من أهلها ^(١) لم تكن من - وفي نسخة « لا من » - أهل اليقين ، ولا من أهل الشرع - وفي نسخة بدون عبارة « ولا من أهل الشرع » -

* * *

فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم ، أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل . ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم ، وأجزائه ، هو صادر - وفي نسخة « صادق » - عن علم متقدم عليه ، قضوا - وفي نسخة « وضعوا » - أن هذا - وفي نسخة بدون كلمة « هذا » - العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده :

(١) انظر ما مرجع الفسير فى (أهلها) .

أن يكون موجوداً .

وأن يكون معقولاً .

وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير - وفي نسخة « بل الكثير » وفي أخرى « والكثير » وفي رابعة « بل كثير » - من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ، لأنه كالمقاتل له .

* * *

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرًا ؛ فإنهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر ، أنه القائم بذاته ، وكان الأول هو السبب ، في كل ما قام به من الموجودات بذاتها ، كان هو أحق باسم الجوهر ، واسم الموجود ، واسم العالم ، واسم الحى ، وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات ، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال .

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل ، على هذا المذهب ، فهو شيء غير ملتفت إليه ، إلا عند الجمهور والعامة من الناس ، وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول .

* * *

[١٥٠] - فقله^(١) : وأى جمال لوجود - وفي نسخة « الموجود » - بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما - وفي نسخة « مما » - يجرى - وفي نسخة « جرى » - في العالم ، ولا بما - وفي نسخة « مما » - يلزم ذاته ، ويصدر منه ، إلى آخر ما قاله - وفي نسخة « إلى آخر القول » -

* * *

[١٥٠] - هو كلام باطل كله ؛ فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل ، كانت منزهة عن الصفات ، ولم تكن محلا للصفات ، إلا أن - وفي نسخة « بأن » - تكون في محل ، فتكون مركبة - وفي نسخة « مركباً » - من : طبيعة القوة . وطبيعة الفعل .

وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق ، فالموجودات - وفي نسخة « والموجودات » - إنما صارت ذات ماهية به ، وهو الموجود العالم بالموجودات بإطلاق ، من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ، ومعقولة من قبل علمه بذاته .

وذلك أنه إذا - وفي نسخة « إذ » - كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة . وكانت موجودة بماهياتها . ومعقولة بعلمه .

فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة . والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، الذى هو معلول عنها . فعلمه بالموجودات على الضد من علم الإنسان ، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم .

* * *

وأما على مذهب الأشعرية . فليس له أصلاً ماهية - وفي نسخة « ماهية أصلاً » - ولا ذات ، لأن وجود ذات لا ماهية لها ، ولا هى ماهية ، لا يفهم ، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية

إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات .
وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم

* * *

[١٥١] - وقوله^(١):

ثم يقال - لهؤلاء - : لم تتخلصوا من - وفي نسخة « عن » - الكثرة ، مع
الاقتحام - وفي نسخة « اقتحام » - لهذه - وفي نسخة « هذه » - المخازي - وفي
نسخة بزيادة « أيضاً » - فإننا نقول :

علمه - وفي نسخة بزيادة « بذاته » - عين - وفي نسخة « غير » - ذاته ؟
أو غير - وفي نسخة « عين » - ذاته ؟
فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .
وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم وبين القائل - وفي نسخة « قائل »
وفي أخرى « قول القائل » - إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟

[١٥١] - كلام في غاية الركافة . والمتكلم به أحق الناس
بالخزي والافتضاح ، فإن هذا هو إلزام أن يكون .
الكامل المنزه عن صفات الحدوث ، والتغير ، والنقص .
على صفة الناقص المتغير .

وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من :
محل .

وعلم . موجود في ذلك المحل .

لزم أن يكون علمه غير ذاته ، بوجه ما ، كما سلف ؛ إذ
- وفي نسخة « إذا » - كان التحل هو السبب في تغاير العلم والذات .
ولما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف - وفي
نسخة « وأشرف » - من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل ،

المقترن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب :
أن يكون ما هو بذاته عقل ، هو أشرف من الموجودات .
وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود في عقل الإنسان .

* * *

[١٥٢] - وقوله^(١):

فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ، ثم علم قائم بها - وفي نسخة
« به » -

قلنا : « الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة ، وعرض ،
يستدعى موصوفاً .
وقول القائل : هو في ذاته عقل ، وعلم ، كقوليه : هو قدرة ، وإرادة ،
وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به ، فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه - وفي نسخة « وإنه »
وفي أخرى « فإنه » - قائم بنفسه .
وفي كمية ، وتربيع ، وتثليث ، إنه قائم بنفسه .
وكذا في كل الأعراض ، إلى قوله : وكذلك سائر الصفات .

[١٥٢] - قلت : الشرارة ، والتمويه ، في قوله ، أظهر ،
فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية - وفي
نسخة « الجوهر له » - من الجوهر القائم بذاته ، وهي الصفة
التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته ، قائماً بذاته .

وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ،
ولا موجوداً بالفعل ، بل إنما وجد له القيام بنفسه ، والوجود
- وفي نسخة « والموجود » - بالفعل ، من قبل هذه الصفة ، وهي
في وجودها على الجهة المقابلة للأعراض ، وإن كان يظهر - وفي

نسخة « وإن يظهر » - من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الأمور المتغيرة ، لأن الأصل في الأعراض أن تقوم بغيرها ، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها ، إلا ما عرض - وفي نسخة « عرضه » - هنا - وفي نسخة « هنالك » - لارشاء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها - وفي نسخة « ماهيتها » - محتاجة إلى موضوع - وفي نسخة « الموضوع » - .

فهذا الوصف هو أشد شيء بعداً عن طبيعة الأعراض ، فتشبيهه - وفي نسخة « فبشبهه » وفي أخرى « فتشبهه » وفي رابعة « فتشبيهه » - العلم الذي هنالك بالأعراض التي هنا ، كلام في غاية السخف ، وهو أشد سخفاً ممن - وفي نسخة « من » - يجعل النفس عرضاً - وفي نسخة « عرض - كالتثليث والتربيع .

* * *

وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه ، فلنسم هذا (١) الكتاب التهافت بإطلاق ، لا تهافت الفلاسفة . وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض ، وبخاصة علم الأول سبحانه وتعالى ، وإذا كان في غاية البعد عن طبيعة العرض ، فهو - وفي نسخة « وهو » - في غاية البعد من حاجته إلى المحل .

المسألة السابعة *

في إبطال قولهم

إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وإنه لا - وفي نسخة « ولا » - يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل

* * *

[١٥٣] - قال أبو حامد :

وقد - وفي نسخة بدون عبارة « وقد » - اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي ، لم - وفي نسخة « جنسي ما » - ينفصل عنه بمعنى فصلي ، فلم يكن له حد : إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل . وما لا تركيب فيه فلا حد له .

وهذا نوع من التركيب .

وزعموا أن قول القائل : إنه يساوي المعلول الأول في كونه :

موجوداً ، وجوهرأ ؛ وعلة لغيره .

ويبينه بشيء آخر لا محالة .

فليس هذا - وفي نسخة « هي » - مشاركة في الجنس ، بل هو - وفي نسخة

« هي » - مشاركة في لازم عام .

وفرق بين - وفي نسخة « والفرق الذي بين » - الجنس واللازم في الحقيقة ،

وإن لم يفرقا في العموم على ما - وفي نسخة بدون عبارة « وفرق بين . . . العموم

على ما » - عرف في المنطق ؛ فإن الجنس .

* وفي نسخة (مسألة) وفي أخرى (مسألة سابعة) .

(١) يعنى كتاب الغزالي المسمى (تهافت الفلاسفة) .

هو الذاتى — وفي نسخة « الذاتى هو » — العام المقول فى جواب ما هو .
ويدخل فى ماهية الشيء المحدود .

ويكون مقوماً — وفي نسخة « معروفاً » — لذاته .
فكون — وفي نسخة « فيكون » — الإنسان حياً داخل — وفي نسخة « داخلا » —
فى ماهية الإنسان ؛ أعنى الحيوانية ، فكان جنساً .
وكونه مولوداً ومخلوقاً ، لازم — وفي نسخة « لازم له » — لا يفارقة قط . ولكنه
ليس داخلا فى الماهية ، وإن كان لازماً عاماً .
ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتبارى فيها .

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية
إما لازماً لا يفارق ، كالسما .
أو وارداً بعد أن لم يكن ، كالأشياء الحادثة .

فالمشاركة فى الوجود ليست — وفي نسخة « ليس » — بمشاركة — وفي نسخة
« مشاركة » — فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علة لغيره كسائر العلل ، فهى — وفي نسخة « فهو » —
مشاركة فى إضافة لازمة لا تدخل أيضاً فى الماهية ؛ فإن المبدئية والوجود لا يقوم
واحد منهما الذات . بل يلزم أن الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها — وفي
نسخة « ماهيته » — فليس المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام يتبع الذات لزومه
لا فى جنس ؛ ولذلك لا اتحاد الأشياء إلا بالمقومات . وإن — وفي نسخة « فإن » — حدث
باللوازم ، كان ذلك — وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » — رسماً للتمييز — وفي نسخة
« للتمييز » — لا لتصوير — وفي نسخة « تصور » — حقيقة الشيء ، فلا يقال
فى حد المثلث — وفي نسخة « التثليث » — إنه الذى تساوى زواياه القائماتين ، وإن
كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ، بل يقال : إنه شكل — وفي نسخة « مشكل » — تحيط
به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة — وفي نسخة « المشتركة » — فى كونه جوهرراً ؛ فإن معنى كونه
جوهرراً ، أنه موجود لا فى موضوع . والموجود ليس بجنس . فبأن — وفي نسخة

« فإن » وفى أخرى « بأن » — يضاف إليه أمر سلبي ، وهو أنه لا فى موضوع ،
فلا يصير جنساً مقوماً ، بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل موجود فى موضوع ،
لم يصير — وفي نسخة « لم يعد » — جنساً فى العرض ، وهذا لأن من عرف الجوهر
بجده الذى هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — كالرسم له ، وهو أنه موجود
لا فى موضوع ، فليس يعرف كونه موجوداً فضلاً من أن يعرف أنه فى موضوع ،
أو لا فى موضوع .

بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : أنه الموجود لا فى موضوع ، أى أنه حقيقة ما ،
إذا وجد ، وجد لا فى موضوع — وفي نسخة « الموضوع » — ولسنا نعنى به — وفي
نسخة بدون عبارة « به » — أنه موجود بالفعل حالة التحديد .

فليس المشاركة فيه مشاركة فى جنس ، بل المشاركة فى مقومات — وفي نسخة
« مقدمات » — الماهية هى — وفي نسخة « وهى » — المشاركة فى الجنس المحوج
— وفي نسخة « المخرج » — إلى المبينة بعده بالفصل .

وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب طبيعة حقيقية
وماهية — وفي نسخة « وماهيته » — فى نفسه ، هو له لا لغيره .

وإذا لم يكن وجوب الوجود — وفي نسخة بدون عبارة « الواجب طبيعة . . . وجوب
الوجود » — إلا له — وفي نسخة « إلا أنه » — لم يشارك — وفي نسخة « لم يشاركه » —
غيره — وفي نسخة بدون عبارة « غيره » — فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن
له حد .

قال أبو حامد : فهذا تفهيم — وفي نسخة « يفهم » — مذهبهم والكلام عليه
من وجهين :

[١٥٣] — قلت : هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا

القول :

وفيه حق وفيه باطل .

أما قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ،
 ويفارقه بفصل - وفي نسخة « في فصل » - فإن كان أراد - وفي
 وفي نسخة « كانوا أرادوا » -

بالجنس المقول بتواطؤ ؛ فهو حق .
 وكذلك الفصل ، المقول بتواطؤ .
 لأن كل ما هذا صفته ، فهو مركب من :
 صوة عامة .
 وخاصة .

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - الذي يوجد
 له الحد .

وأما إن غني - وفي نسخة « عنوا » -

بالجنس ، المقول - وفي نسخة « الجنس المعقول » - بتشكيك :
 أعني بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس ، هو (الموجود) مثلاً ،
 أو (الشيء) أو (الهوية) أو (الذات) .

وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود ؛ فإن أمثال
 هذه الحدود مستعملة - وفي نسخة « مستعمل » - في العلوم .

مثل ما قيل في حد (النفس) إنها :

استكمال لجسم طبيعي آلى .

ومثل ما قيل في حد (الجوهر) إنه :

الموجود لا في موضوع .

لكن ليس تكفي هذه الحدود - وفي نسخة « تكفي هذه هذه »
 وفي أخرى « تكفي هذه » - في معرفة - وفي نسخة « في تعريف » -
 الشيء ، وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل

تحت أمثال الحدود هذه ، وإلى تصوره - وفي نسخة « إلى تصوره » -
 بما يخصه .

* * *

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات
 الأشياء على لازم - وفي نسخة « لزوم » - عام لها .

فهو قول باطل ؛ وقد بيناه في غير ما موضع .

وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط ؛ وذلك أنه :

لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولاً - وفي نسخة « مقوماً » -
 بتواطؤ .

وانتفى أيضاً - وفي نسخة بزيادة « عنده » - أن يكون اسماً مشتركاً

زعم^(١) أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء .

وما قاله في الذات ، يلزمه في اللازم ، ولو كان لازماً ، لم
 يقل في جواب ما هو .

وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء - وفي نسخة « الأشياء »
 وفي نسخة بدونهما - فهل يدل على ذلك اللازم .

بتواطؤ .

(١) في تعبيره بالزعم ، وفي تصريحه سابقاً بقوله : (فهو قول باطل ، وما قاله أحد منهم إلا
 ابن سينا فقط) اعتراف بأن الغزالي محق في نقده هذه النقطة .

ولكن ابن رشد كان ملتوياً في تعبيره فلم يعط الحق للغزالي صراحة ؛ وإنما قال : (حكاية
 الغزالي أن الفلاسفة قالوا هذا القول ، باطلاً لأن القائل هو ابن سينا فقط) .

ومن قرأ مقدمات الغزالي في كتاب التهاات يدرك منها أن الغزالي ينقد ما ارتضاه أرسطو من فاسفة من
 قبله ، مع ما أضافه إليها ، وينقد من ذلك ما ارتضاه الفارابي وابن سينا مما ارتضاه أرسطو ، أما ما عدلا
 عنه لسخفه في نظرهما ، فلم ير الغزالي ضرورة الوقوف عنده (انظر المقدمة الأولى من مقدمات كتاب
 تهاات الفلاسفة) .

وهذا من ابن رشد يوضح أنه دخل المعركة مع الغزالي باعتبارها معركة بين الغزالي وبين فلسفة أرسطو ، وتحس
 ابن رشد مصروف إلى هذا الجانب فقط ، أما حين تتطور المعركة إلى أن تصبح معركة بين ابن سينا والفارابي
 في طرف ، وبين الغزالي في طرف ؛ فإن تحمس ابن رشد يحمده حتى إنه ليعطى الحق للغزالي في كثير من
 المواضع ، وهذا واحد منها .

أو باشتراك .

أو بلزوم آخر .

فإن كان - وفي نسخة « فإن كان كان » - يدل بتواطؤ
- وفي نسخة « متواطئ » - فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ ،
على أمور مختلفة الذوات - وفي نسخة « الذات » -

وأظن أن ابن سينا - وفي نسخة « وأظن ابن سينا أنه » - يسلم
هذا ، وهو - وفي نسخة « أو هو » - مستحيل لأنه لا - وفي نسخة
بدون كلمة « لا » - يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق
وواحد ، إلا - وفي نسخة « لا » - من جهة ما تلك الأشياء
المختلفة ، متفقة في طبيعة واحدة ، إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم
الواحد عن طبيعة واحدة ؛ كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً
عن طبيعة واحدة .

وإذا كان ذلك مستحيلاً ، فاسم (الموجود) إنما يدل من
الأشياء على ذوات متقاربة المعنى ، وبعضها في ذلك أتم من
بعض ؛ ولذلك كانت الأشياء التي وجود - وفي نسخة « وجودها »
وفي أخرى « وجودها الذي » - مثل هذا الوجود - وفي نسخة « الموجود » -
فيها ، أول ، هو العلة - وفي نسخة « العلم » - في سائر ما يوجد
فيها في - وفي نسخة « من » - ذلك الجنس .

مثال ذلك : أن قولنا : حار ، مقول بتقديم وتأخير على النار ،
وعلى الأشياء الحارة .

والذي يقال عليه بتقديم منها ، وهي النار ، هي السبب في
وجود سائر الأشياء الحارة ، حارة - وفي نسخة بدون كلمة
« حارة » -

وكذلك الأمر في « الجوهر » وفي « العقل » وفي « المبدأ »
وفيما - وفي نسخة « أو فيما » - أشبه ذلك من الأسماء .
وأكثر طبائع ما يحتوى عليه العلم الإلهي هي - وفي نسخة
« وهو » وفي أخرى « هو » - من هذا الجنس .
والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر ، وتوجد في
الأعراض .

* * *

[١٥٤] - وما قاله^(١) في رسم الجوهر :

فقال - وفي نسخة بدون عبارة « فقال » - وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » -
المشاركة - وفي نسخة « المشرعة » - في كونه جوهرًا ؛ فإن معنى كونه جوهرًا ، أنه
موجود لا في موضوع ، والموجود - وفي نسخة « والموجود » - ليس بجنس .

* * *

[١٥٤] - هو شيء لا معنى له ، بل الموجود - وفي نسخة
« الوجود » - هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو - وفي
نسخة « نوع » - ما تؤخذ - وفي نسخة « توجد » - أجناس هذه
الأشياء في حدودها .

وقد بين ذلك (أبو نصر) في كتابه في (البرهان) والأمر عند
القوم أشهر من هذا .

* * *

وإنما غلط (ابن سينا) أنه لما رأى اسم الموجود يدل على
الصادق في كلام العرب ، وكان الذي يدل على الصادق ، يدل
على عرض ، ولا يدل - وفي نسخة « ولا بد بل » - في الحقيقة

على معقول من المعقولات الثواني ، أعني المنطقية ، ظن أنه حيث ما - وفي نسخة « سبب ما » - استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن - وفي نسخة « أنه » - يدل به على ما يدل عليها - وفي نسخة « عليه » - اسم (الذات) و (الشيء) .

* * *

وقد بين ذلك (أبو نصر) في كتاب الحروف ، وعرف أن أحد أسباب - وفي نسخة « أن أسباب » - الغلط الواقع في ذلك ، هو أن اسم الموجود ، هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه - وفي نسخة « ينسبونه » - :

إلى الجوهر ، والعرض .

وإلى القوة ، والفعل .

أعني لفظاً ، هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الموجود ، لا على - وفي نسخة « عن » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل - وفي نسخة « فدل » - على عرض . بل معنى - وفي نسخة « بل على معنى » - ما يدل عليه اسم الذات .

فهو اسم صناعي ، لا لغوي .

وبعضهم رأى لموضع الإشكال الواقع في ذلك - وفي نسخة « الواقع في تلك » وفي أخرى « التي أقع في تلك » - أن يعبر - وفي نسخة « يعدل » - عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم

فيه بأن اشتق من - وفي نسخة « عن » - لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى ، فاستعمل بدل اسم الموجود ، اسم الهوية .

لكنه أيضاً تكلف من هذا اللفظ ، صيغة ليست موجودة - وفي نسخة « صيغة موجودة » - في لسان العرب ؛ ولذلك عدل الفريق الآخر ، إلى - وفي نسخة « بل » - اسم الموجود .

* * *

والموجود الذي هو بمعنى الصادق ، هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ؛ ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود .

وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة .

وهو في البسيط والماهية واحد ، لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود - فإن - وفي نسخة « ناذا » - هذا هو الماهية بعينها .

فإذا قلنا : إن الموجود .

منه جوهر .

ومنه عرض - وفي نسخة « وعرض » -

لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة - وفي نسخة « المحملة » - .

وإذا قلنا : إن الجوهر موجود ، لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق .

* * *

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء ، وهى القائلة :

هل الموجود : واحد ، أو أكثر من واحد .

وهى التى تكلم فيها (أرسطو) مع (برمنيدس) - وفي نسخة « برمنيدس » - و (ماليسيس) - وفي نسخة « وأماليسيس » - من القدماء ، فى الأولى من (السماع الطبيعى) .

فليس ينبغى أن يفهم من ذلك ، إلا ما يدل على الذات . ولو كان الموجود يدل على عرض فى موضوع لكان قول من قال : إن الموجود واحد ، متناقضاً فى نفسه . وهذا كله بين لمن ارتاض فى كتب القوم .

* * *

[١٥٥] - ولما فرغ من تقرير - وفي نسخة « تقريره » ؛ وفى أخرى « تقدير » قولهم ، أخذ فى الرد عليهم فقال :

- وفي نسخة بدون عبارة « فقال » - :

قال أبو حامد ؛ فهذا تفهيم مذهبهم .

والكلام عليه من وجهين : مطالبة ، وإبطال .

* * *

أما - وفي نسخة « وأما » - المطالبة : فبأن - وفي نسخة « فهو أن » وفى أخرى « هو » - يقال :

هذا حكاية المذهب ، فبم عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ حتى ينتم - وفي نسخة « نفيتم » وفى أخرى « يتم » - عليه نفى الثنية ؛ إذ قاتم : إن الثانى - وفي نسخة « البارى » - ينبغى - وفي نسخة « لا ينبغى » - أن يشاركه فى شىء ، ويبينه فى شىء .

والذى فيه .

ما يشارك به .

وما - وفي نسخة « و » - يباين به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - فهو مركب ، والمركب محال .

[١٥٥] - قلت : قد قلت : إن هذا إنما يلزم فى المشاركة التى توجد من قبل الجنس المقول بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - لا من قبل الجنس المقول بتشكيك - وفي نسخة « بالتشكيك » - فإذا أنزل مع - وفي نسخة « على » - الإله الثانى - وفي نسخة بدون كلمة « الثانى » وفى أخرى بدون عبارة « الإله الثانى » - إله - وفي نسخة « له » - فى مرتبة الأول ، فى الألوهية .

فاسم - وفي نسخة « باسم » - الإله - وفي نسخة بدون كلمة « الإله » - مقول عليهما بتواطؤ ، فهو جنس ، فينبغى أن يفترقا بفصل ، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل . والفلاسفة لا يجوزون - وفي نسخة « لم يجوزوا » - على موجود قديم أصلاً اشتراكاً - وفي نسخة « اشتراك » - فى الجنس ، وإن كان مقولاً - وفي نسخة بزيادة « معه » - بتقديم وتأخير ، لزم أن يكون المتقدم علة المتأخر .

* * *

[١٥٦] - ثم قال أبو حامد مناقضاً لهم - وفي نسخة « للفلاسفة » - :

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالاته ؟ ولا دليل عليه إلا قولكم - وفي نسخة « قولهم » وفى أخرى « القول » - المحكى عنكم - وفي نسخة « عنهم » - فى نفى الصفات ، وهو أن :

المركب من الجنس والفصل مجتمع - وفي نسخة « يجتمع » - من أجزاء .

فإن كان يصح لواحد - وفي نسخة « للواحد » - من الأجزاء ، أو الجملة ، وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود ، وما عداه ليس بواجب - وفي نسخة « الوجود دون ما عداه » -

وإن كان لا يصح للأجزاء - وفي نسخة « للآخر » - وجود دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - دون الأجزاء - وفي نسخة « الآخر » - فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات ، وبيننا أن ذلك ليس بمحال في قطع التسلسل - وفي نسخة « تسلسل العلل » - والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل . فأما العظام التي - وفي نسخة « الذي » - اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود ، فلم يدل عليه دليل .

فإن - وفي نسخة « فإن » - كان واجب الوجود ما وصفوه به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ، وإنما الدليل على - وفي نسخة « دل على » - قطع التسلسل فقط .

وهذا - وفي نسخة « وهذا فن » - قد فرغنا - وفي نسخة « فرضنا » - منه في الصفات ، وهو في هذا النوع أظهر ؛ فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس - وفي نسخة « ليس هو » - كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة - وفي نسخة « الشيء إلى صفة وموصوف » وفي أخرى « الموصوف إلى ذات وصفة : أي إلى صفة وموصوف » -

فإن الصفة غير الذات .

والذات غير الصفة .

والنوع ليس غير الجنس من كل وجه . فهما ذكرنا النوع ، فقد ذكرنا الجنس وزيادة .

وإذا ذكرنا الإنسان - وفي نسخة « إنسانا » وفي أخرى « الإنسانية » - فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق .

فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقول القائل - وفي نسخة « كقوله » - :

إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين : إحداهما : علة السموات .

والأخرى : علة العناصر .

أو إحداهما : - وفي نسخة « أحدهما » - : علة العقول .

والأخرى - وفي نسخة « والآخر » - : علة الأجسام كلها :

ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كباينة - وفي نسخة « كما بين » - (الحمرة) و (الحرارة) في محل واحد ؛ فإنهما متباينان - وفي نسخة « مباينان » وفي أخرى « يتباينان » - في المعنى - وفي نسخة « بالمعنى » - من غير أن يفرض في (الحمرة) تركيب جنسى وفصل - وفي نسخة « تركيب جنسياً وفصلياً » - بحيث يقبل الانفصال .

بل إن كان فيه كثرة ، فهو نوع كثرة لا يقلح في وحدة - وفي نسخة « وجود » - الذات .

فن أي وجه يستحيل هذا في العلل ؟

وبهذا يتبين - وفي نسخة « تبين » - عجزهم عن نفي إلهين صانعين .

[١٥٦] - قلت :

أما التركيب الذي يكون من - وفي نسخة « بين » - الجنس والفصل ، فهو بعينه التركيب الذي يكون من - وفي نسخة « عن » - الشيء الذي هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالقوة . والشيء الذي يكون بالفعل .

لأن الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليس - وفي نسخة « ليست » - توجد بالفعل في وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة .

وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد ، ولا فاعل ؛ لأن الفصل من شروط - وفي نسخة « شرط » -

وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - الجنس ، من جهة ما هو القوة ، فليس يوجد عرياً من الفصل .
فمقارنة كل واحد منهما صاحبه ، بجهة ما ، شرط في وجود الآخر .

والشيء بعينه ، لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده ، فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود ، بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه .

وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة ، هو ما كان قوة فقط ، وإن كان فعلاً فبالعرض .

والمقبول ما كان فعلاً ، وإن كان قوة فبالعرض .
وذلك أن - وفي نسخة « أنه » - ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر ، وهو بالفعل الشيء المقبول - وفي نسخة بدون عبارة « فيه من القابل ... الشيء للمقبول » .

وكلما كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - هو بالقوة شيئاً - وفي نسخة « شيء » - آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - الشيء الآخر ، ويخلع الشيء الذي هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالفعل .
ولذلك إن ألفى ههنا .

قابل بالفعل .
ومقبول بالفعل .

فكلاهما - وفي نسخة « وكلاهما » - قائم بذاته ، لكن القابل هو جسم - وفي نسخة بزيادة « لا عرض » - ضرورة ، فإن القبول إنما يوجد أولاً :

للجسم .
أو لما هو في الجسم .
فإن الأعراض لا توصف بالقبول .
ولا الصور - وفي نسخة « ولا الصورة » -

ولا السطح .

ولا الخط .

ولا النقطة - وفي نسخة « ولا النقط » -

ولا بالحملة - وفي نسخة « وبالحملة » - ما لا ينقسم .

وأما فاعل ليس بجسم ، فقد قام عليه البرهان .

وأما قابل - وفي نسخة « القابل » - ليس بجسم ، ولا في

جسم فستحيل .

إلا ما تشككوا فيه من أمر العقل الذي بالقوة فإنه :

إذا كان المركب من صفة وموصوف - وفي نسخة « موصوف

وصفة » - ليست زائدة على الذات ، كان كائناً فاسداً . وكان

جسماً ضرورة .

وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات ، من

غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ، ولا قوة على - وفي نسخة « في » -

تلك الصفة ، مثل ما يقول القدماء :

في الحرم السماوي ، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية ، وأن

يكون جسماً ؛ لأنه إن - وفي نسخة « إذا » - ارتفعت الجسمية عن

تلك الذات الحاملة للصفة ، ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة ،

- وفي نسخة « أن يكون قابلاً محسوساً » -

وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة ، فتعود الصفة

والموصوف كلاهما عقلا ، - وفي نسخة « عقل » - فيرجعان إلى معنى واحد بسيط ؛ لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنهما - وفي نسخة « من أمرهما أنها » - معنى واحد ، إذ كان التكثر فيهما بالعرض ، أعنى من جهة الموضوع .

* * *

وبالجملة : فوضع القوم ذاتاً وصفات - وفي نسخة « وصفاتاً » - زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسمًا قدمًا ، وأعراضاً محمولة فيه ، وهم لا شعرون ؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ، ارتفع أن يكون - وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - في نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول .

فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلاً ومعقولاً وذلك - في نسخة بدون عبارة « ذلك » - هو الواحد البسيط الحق .

* * *

وقولهم - إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه واجب الوجود وإنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » استعمال بدل ذلك - وفي نسخة « يدل على ذلك » - ما ليس له علة ، لم يلزم الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » - ما ألزمه - وفي نسخة « ألزمه » - من الصفات الواجبة لواجب الوجود .

ليس بصحيح ؛ لأنه إذا وضع موجود ليس له علة ، وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه .

كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه ، وجب

أن لا يكون له علة وإذا لم يكن له علة فأحرى أن لا ينقسم إلى شيئين .
علة ، ومعلول .

ووضع المتكلمين : الأول ، مركباً من صفة وموصوف - وفي نسخة « صفة موصوف » - يقتضى - وفي نسخة « يقتضى » - أن يكون له علة فاعلة ، فلا يكون علة أولى ، ولا واجب الوجود . وهو ضد ما وضعوه ، من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط ، فلا معنى لتكرار هذا ، والإطالة فيه .

* * *

وأما ما قاله (١) من أن الأول سبحانه وتعالى إن لم يستحل - وفي نسخة « يستحيل » - في حقه أن يكون مركباً من موصوف وصفة زائدة على الموصوف ، فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفة - وفي نسخة بدون عبارة « زائدة على الموصوف » . من موصوف وصفة - هي عين الموصوف .
فقد قلنا : على أى جهة يستحيل ، وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين - وفي نسخة « كونها مفارقين » - للمواد .

* * *

وأما قوله (٢) - وفي نسخة « قولهم » - : إن برهانهم على نفي الإثنية ليس بمانع أن يكون ههنا إلهان :

أحدهما ؛ هو علة السماء مثلاً - وفي نسخة بدون كلمة « مثلاً » -

والآخر : هو علة الأرض .

أو أحدهما : - وفي نسخة « أحدهما هو » - علة المعقول .

والآخر : علة المحسوس من الأجسام .

ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضى تضاداً مثل المباينة - وفي نسخة « أمثال المائبة » - التي توجد بين الحمرة والحرارة ؛ فإنها توجد - وفي نسخة « توجدان » - في محل واحد .

فقول ليس بصحيح ؛ لأنه إذا فرض اختراع الموجود - وفي نسخة « الموجودات » - وابتداعه - وفي نسخة « وابتداعها » - لطبيعة واحدة ، وذات واحدة ، لا لطبائع مختلفة ؛ لزم ضرورة ، متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساوياً في الطبع والعقل للطبيعة الأولى ، أن يكونا مشتركين في وصف .

متباينين - وفي نسخة « ومتباينين » - في وصف .

والذى يتباينان به لا يخلو أن يكون :

من نوع تباين الأشخاص .

أو من نوع تباين الأنواع .

فإن كان من نوع تباين الأنواع ، قيل عليهما - وفي

نسخة « عليهما » - اسم الإله باشتراك الاسم ؛ وذلك خلاف - وفي

نسخة بدون كلمة « خلاف » - ما وضع ؛ لأن الأنواع المشتركة

في جنس واحد هي :

إما أضداد .

وإما ما بين الأضداد .

وهذا كله مستحيل .

وإن كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة ، وذلك

خلاف ما اتفق عليه .

وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض ، وأنها

مقولة عليها بتقديم وتأخير ، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية ،

والثانية معلولة عنها ضرورة ، حتى يكون مثلاً مبتدع السموات ،

هو المبتدع - وفي نسخة « مبتدع » - للعلة التي ابتدعت الاسطقات .

وهذا هو وضع الفلاسفة .

وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى .

أعنى من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة .

أويضع أن الأول علة بنفسه ؛ لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة

لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة ؛ لأن المعلوم بنفسه

- وفي نسخة بدون عبارة « لجميع الأشياء . . . المعلوم بنفسه » - أن

- وفي نسخة « إلى » - العوالم قامت من علة ومعلول ؛ فإن - وفي نسخة

« وإن » - البحث عن هذه العلل هو الذى أفضى - وفي نسخة

« أقصى » - بنا إلى علة أولى لجميعها .

ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقاً من بعض ،

أعنى ليس بعضها عللاً لبعض ، لما كان من العالم شيء واحد

ومرتبط - وفي نسخة « مرتبط » -

وهذا المعنى هو الذى دل على إبطاله قوله سبحانه وتعالى :

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) .

* * *

[١٥٧] - قال أبو حامد :

فإن قيل : إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين :

إن كان شرطاً في وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب - وفي

نسخة « لكل واحد » وفي أخرى « لكل واحد واجب » - وجود . فلا يتباينان .

وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر - وفي نسخة « والآخر » - شرطاً ، فكل

مالا يشترط في وجوب الوجود ، فوجوده مستغن عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين — وفي نسخة « غير » — ما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا عليه .

ومشأ التلبيس في جميع ذلك ، في لفظ واجب الوجود ، فليطرح ؛ فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به : موجود لا — وفي نسخة « لا علة له ولا » — فاعل له ، قديم .

وإن كان المراد — وفي نسخة بدون عبارة « به موجود . . . كان المراد » — هذا فليترك لفظ واجب الوجود ، وليبين أن موجوداً لا — وفي نسخة بدون عبارة « فاعل له . . . موجوداً لا » — علة له — وفي نسخة بزيادة « قد بما » — ولا فاعل له — وفي نسخة « ولا فاعل » وفي أخرى « لا فاعل له » — يستحيل — وفي نسخة « ولا يستحيل » — فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

* * *

فبقي قولهم : إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة ، فهو هوس ؛ فإن لا علة له ، قد بينا أنه لا يعقل — وفي نسخة « لا يقال » — كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه .

وهو — وفي نسخة « أو هو » وفي أخرى « إذ هو » — كقول القائل : إن السوادية هل هي شرط — وفي نسخة بدون كلمة « شرط » — في كون اللون لوناً ، فإن كان شرطاً فلم كانت — وفي نسخة « كان » — الحمرة لوناً ؟

فيقال : أما في حقيقته ، فلا يشترط واحد منهما : أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل .

وأما في وجوده ، فالشرط أحدهما ، لا بعينه . أى — وفي نسخة « إذ » — لا يمكن جنس في الوجود — وفي نسخة « من الموجود » وفي أخرى « في الموجود » — إلا وله فصل .

وكذلك — وفي نسخة « فكذلك » — من يثبت علتين ويقطع التسلسل فهما — وفي نسخة « بهما » — فيقول : يتباينان — وفي نسخة « متباينان » — بفصل . وأحد — وفي نسخة « واحد » — الفصول — وفي نسخة « من الفصول » وفي أخرى

« الفصل » — شرط الوجود — وفي نسخة « الوجوب » — لا محالة ، ولكن لا على التعيين — وفي نسخة « التعيين » وفي أخرى « المعين » —

* * *

[١٥٧] — قلت :

حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة : أنهم يقولون : لا يخلو أن يكون :

الفصل الذي يقع — وفي نسخة « يرتفع » — به الاثنينية في واجب الوجود ، هو شرط وجوب الوجود .

أو — وفي نسخة « إن » وفي أخرى « أو إن » وفي رابعة « إن » — يكون فصلاً ليس بشرط في وجوب الوجود .

فإن كان الفصل الذي به يفترقان ، شرطاً في وجوب الوجود في حق — وفي نسخة « حد » — كل واحد منهما ، فلا يفترقان في وجوب الوجود ، فواجب الوجود واحد ضرورة ؛ كما أنه لو كان السواد شرطاً في وجوب اللون . والبياض شرطاً في اللونية ، لم يفترقا — وفي نسخة « لم يفترقان » — في اللونية .

وإن كان الفصل الذي به يفترقان ، ليس له مدخل في وجوب الوجود ، فوجوب الوجود — وفي نسخة « الوجود فوجب » — لكل واحد منهما بالعرض .

وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود .

* * *

وهذا الكلام غير صحيح ؛ فإن الأنواع شرط في وجود الجنس . وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين ؛ لأنه لو كان ذلك — وفي نسخة « لو كان » وفي أخرى

« لو ذلك » - كذلك لم يجتمعا في وجود اللون .

* * *

وهو - وفي نسخة « فهو » - يعاند هذا القول بمعاندتين :
إحدهما : أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود
يدل على طبيعة من الطبائع ، وليس الأمر عندنا كذلك ، بل
إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً ، وهو أنه لا علة له ،
والأسلاب - وفي نسخة « والسلب » - غير معللة ، فكيف يستعمل
في نفي ما لا - وفي نسخة بدون عبارة « علة له والأسلاب . . . في
نفي ما لا » - علة له مثل هذا ؟ حتى يقال : لا يخلو أن يكون ما به
يفترق ما لا علة له مما - وفي نسخة « فما » - لا علة له - وفي نسخة
بدون عبارة « له » - :

شرطاً في كونه لا علة له .

أو لا يكون شرطاً .

فإن كان شرطاً ، لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق .

وإن لم يكن شرطاً ، لم يقع به تعدد - وفي نسخة بدون عبارة
« ولا افتراق . . . به تعدد » - فيما لا علة له ، وكان ما لا علة له - وفي
نسخة بدون عبارة « وكان ما لا علة له » - واحداً - وفي نسخة
« واحد » -

* * *

وجه فساد هذا القول ، فيما زعم هو ، أن ما لا علة له نفي
محض . والنفي ليس له علة ، فكيف يكون له شرط هو السبب
في وجوده ؟

وهذه مغالطة ؛ فإن الأسلاب الخاصة - وفي نسخة

« الحاصلة » - التي تجرى مجرى الأسماء المعدولة وهي الأسلاب التي
تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض ، لها علل وشروط ،
هي - وفي نسخة « وهي » - التي اقتضت لها ذلك السلب .
كما لها أسباب وشروط هي التي اقتضت لها الأوصاف
الإيجابية ، فلا فرق في هذا المعنى ، بين الصفات الإيجابية
والسلبية .

ووجوب - وفي نسخة « ووجود » - واجب الوجود ، هو
- وفي نسخة بدون كلمة « هو » - صفة لازمة لما - وفي نسخة « له » -
لا علة له ، فلا فرق بين أن يقال فيه :
واجب الوجود . أو لا علة له .

فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول ، لا من خصومه
- وفي نسخة « خصومه » وفي أخرى « خصمه » -

* * *

وأما المعاندة الثانية : فتحصيلها : أن قولهم :

لا يخلو أن يكون الفصل الذي به - وفي نسخة « أن يكون
ما به » - يتباين - وفي نسخة تتباين - واجب الوجود .
شرطاً .

أو ليس بشرط .

فإن كان شرطاً ، فلم - وفي نسخة « فلم لم » - ينفصل أحدهما عن
الثاني ، من حيث هو واجب الوجود ، فواجب الوجود واحد .
وإن لم يكن شرطاً ، فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم
هو - وفي نسخة « وهو » - مثل قول القائل .

اللون إن وجد منه أكثر من واحد ، فلا يخلو :

أن يكون ما ينفصل به لون عن لون ، شرطاً في وجود اللون .
أو لا يكون .

فإن كان شرطاً في وجود اللون ، فلم ينفصل أحدهما عن
الثاني ، من جهة ما هو لون ، ويكون اللون طبيعة - وفي نسخة
« طبيعية » - واحدة .

وإن لم يكن واحد - وفي نسخة « واحداً » - منهما شرطاً في
وجود اللونية ، فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب .

* * *

[١٥٨] - ثم قال أبو حامد هو - وفي نسخة « ثم قال هو » - عن الفلاسفة
في هذا ، جواباً ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - فقال :

فإن قيل : هذا يجوز في اللون ؛ فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على
الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ؛ إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثم ماهية
يضاف الوجود إليها .

فكما - وفي نسخة « وكما » - أن فصل السواد ، وفصل الحمرة ، لا يشتركان
- وفي نسخة « لا يشترط » - في اللونية - وفي نسخة « اللونية » - في كونها لونية ،
إنما يشترط في وجودها الحاصل - وفي نسخة « بكونها حاصلة » - بملء ؛ فكذا
ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية اللون ،
لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة
التي بعده .

وقولهم : إنه وجود - وفي نسخة « موجود » - بلا ماهية ، خارج عن
المعقول .

ورجع حاصله الكلام إلى أنهم .

بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصل .

ثم بنوا ذلك - وفي نسخة « ذاك » - على نفي الماهية وراء الوجود .

فهما أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل ، وهو بنيان
ضميف الثبوت ، قريب من بيت - وفي نسخة « بيوت » - العنكبوت .

[١٥٨] - قلت :

جوابه عن الفلاسفة بناء هنا على القول بأن الوجود ، هو
عرض في الموجود ، أعني الماهية .

وعاندهم - وفي نسخة « وعندهم » - هو بأن الوجود في كل
شيء هو غير - وفي نسخة « عين » - الماهية .

وزعم أن قولهم : إنما بنوه على هذا .

والفرق الذي - وفي نسخة « التي » - أتوا به ليس يلزم عنه
الانفصال ، كما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيفما
وضعوا الأمر ؛ فإنه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة
الجنس ، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ماهيته - وفي نسخة
« ماهية » - أو ماهية - وفي نسخة « ماهيته » - نفس وجوده ؛
لأنه إن كانت فصولاً للوجود ، كان الوجود للون غير ماهية اللون ،
لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون ، فصولاً لماهية اللون ،
بل فصولاً - وفي نسخة « فصولاً لا » - لعرض من أعراضه .

وذلك فرض مستحيل ؛ ولذلك ألحق هو أنا إذا قسمنا اللون
لفصوله ، فقلنا :

الوجود للون بما هو لون ، إنما يكون بالفعل :

إما لأنه أبيض .

أو أسود .

أو غير ذلك من الألوان .

فلم نقسم عرضاً للون ، وإنما قسمنا جوهر اللون .

فالقول - وفي نسخة « بالقول » - بأن الوجود - وفي نسخة « الموجود » - عرض في الموجود باطل بهذا المعنى .
والاعتراض .

وجوابه هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عن الاعتراض كلام ساقط .

* * *

[١٥٩] وقوله (١) :

إنهم بنوا نفى التثنية ، على نفى التركيب بالجنس والفصل - وفي نسخة « بالجنس والفصل » وفي أخرى « بالجنسي والفصلي » -

ثم بنوا ذلك - وفي نسخة « ذاك » - على نفى الماهية وراء الوجود .

فتى - وفي نسخة « فهما » - أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل .

* * *

[١٥٩] - كلام غير صحيح فإن بنيانهم نفى التثنية بالعدد فى شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم - وفي نسخة بدون كلمة « الاسم » - بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - أمر بين بنفسه . فإنه متى أنزلنا التثنية والاشتراط فى شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً .

* * *

وتحصيل القول فى هذا أن الطبيعة المسماة بـ « واجب الوجود » وهى التى لا علة لها ، وهى علة لغيرها ، أنه لا يخلو :
أن تكون واحدة بالعدد .

أو كثيرة .

(١) أى الغزال .

ثم إن كانت كثيرة ، فلا يخلو :
أن تكون كثيرة بالصورة - وفي نسخة « بالصور » - واحدة بالجنس المقول بتواطؤ أو واحدة بالنسبة .
أو تكون واحدة بالاسم فقط .
فإن كانت مختلفة بالعدد ، مثل زيد وعمرو ، وواحدة - وفي نسخة « واحدة » - بالنوع - فهى ذات هيولى ضرورة ؛ وذلك مستحيل .

وإن كانت مختلفة الصورة ، واحدة بالجنس المقول عليها بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - فهى مركبة ضرورة .

وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شىء واحد ، فلا يمنع - وفي نسخة « يمتنع » - من ذلك مانع ، وبعضها علل لبعض ، وتنتهى - وفي نسخة « تنتهى » - إلى أول فيها . وهذه هى حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة .

وأما إن كانت إنما تشترك فى الاسم ، فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد ، فإن هذه هى حال الأسباب الأول الأربعة : أعنى :

الفاعل الأول .

والصورة الأخيرة .

والغاية الأخيرة - وفي نسخة بدون عبارة « والغاية الأخيرة » -

والمادة الأخيرة .

فلذلك - وفي نسخة « فذلك » - ليس يحصل من هذا النحو - وفي نسخة « النوع » - من الفحص شىء محصل - وفي نسخة « يحصل » - ولا يفضى إلى المبدأ الأول ، كما ظن ابن

سينا ، ولا أنه واحد ولا بد .

* * *

(١٦٠) - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :
المسلك الثاني : الإلزام - وفي نسخة « للإلزام » وفي أخرى « في الإلزام » -
وهو أنا نقول :
إن لم يكن الوجود والجوهرية ، والمبدئية ، جنساً ؛ لأنه ليس مقولاً في جواب
ما هو .

فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ، التي هي المبادئ للوجود
- وفي نسخة « للموجود » - المسماة - وفي نسخة « المسمى » - بالملائكة - وفي نسخة
« الملائكة » وفي أخرى « ملائكة » - عندهم ، التي هي معلولات الأول ، عقول
مجردة عن المواد .

* * *

فهذه الحقيقة تشتمل - وفي نسخة « تشتمل » - الأول ، ومعلوله الأول - وفي
نسخة بدون عبارة « عقول مجردة . . . ومعلوله الأول » - فإن الموجود - وفي نسخة
« المعلوم » - الأول أيضاً بسيط - وفي نسخة « بسيط أيضاً » - لا تركيب في ذاته ،
إلا من حيث لوازمه ، وهما مشتركان في أن كل واحد : عقل مجرد عن المادة .
وهذه حقيقة جنسية ، فليس العقلية المجردة للذات - وفي نسخة « الذات » -
من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين :
الأول .

وسائر العقول .

فإن لم يبينها شيء - وفي نسخة « بشيء » - آخر ، فقد عقلتم - وفي
نسخة « عقلت » - الاثنينية - وفي نسخة « اثينية » - من غير مباينة .
وإن - وفي نسخة « فإن » - بآنها .

فما - وفي نسخة « بما » - به المباينة ، غير ما به المشاركة .
والعقلية والمشاركة - وفي نسخة « والعقلية المشاركة » ، وفي أخرى « أو العقل » -
فيها مشاركة في الحقيقة ؛ فإن الأول :

عقل نفسه .

وعقل غيره ، عند من يرى ذلك ، من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن
المادة .

وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول - وفي نسخة بدون كلمة « الأول » -
الذي أبدعه الله تعالى من غير واسطة ، مشارك في هذا المعنى .
والدليل عليه : أن العقول - وفي نسخة « للمعقول » - التي هي معلولات
- وفي نسخة « معقولات » - أنواع مختلفة ، وإنما :
اشتراكها في العقلية .

واقترانها - وفي نسخة « واقترانها » - بفصول سوى ذلك .
وكذلك الأول يشارك - وفي نسخة « شارك » - جميعها في العقلية ، فهم
- وفي نسخة « فهو » - فيه بين نقض القاعدة والمصير - وفي نسخة « أو المصير » -
إلى أن - وفي نسخة « إلى » وفي أخرى « و » - العقلية ليست مقومة للذات ،
وكلاهما محال - وفي نسخة « محالا » - عندهم .

[١٦٠] - قلت :

أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا ، من أن ههنا
أشياء يعمها اسم واحد .

لا عموم الأسماء - وفي نسخة « الأشياء » - المتواطئة .

ولا عموم الأسماء - وفي نسخة « الأشياء » - المشتركة .

بل عموم الأسماء - وفي نسخة « الأشياء » - المنسوبة إلى شيء
واحد ، المشككة

وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس ،
هو العلة الأولى ، لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم ، مثل اسم
الحرارة المقولة .

على النار .

وعلى سائر الأشياء الحارة .

مثل اسم الموجود المقول .

على الجوهر - وفي نسخة « الجواهر » -

وعلى سائر الأعراض .

ومثل اسم الحركة المقول .

على الحركة في الموضع - وفي نسخة « الوضع » -

وعلى سائر الحركات .

فلست - وفي نسخة « فليست » وفي أخرى « ولست »
وفي رابعة « لست » - تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخلة في هذا القول .

* * *

وذلك أن اسم العقل يقال :

على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير .

وإن فيها - وفي نسخة « منها » - عقلاً أولاً ، هو - وفي نسخة
« وهو » - العلة في سائرهما وكذلك الأمر في الجوهر .

والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة ، أن - وفي
نسخة « أن يكون » - بعضها علة لبعض .

وما هو علة لشيء ، فهو متقدم على المعلول .

وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول ، واحدة بالجنس
إلا في العلل الشخصية .

وهذا النوع من المشاركة ، هو مناقض للمشاركة الجنسية
الحقيقية - وفي نسخة بدون كلمة « الحقيقية » - فإن الأشياء
المشتركة في الجنس ، ليس فيها أول هو العلة في سائرهما ، بل هي
كلها - وفي نسخة « بل حركاتها » - في مرتبة واحدة ، ولا يوجد

فيها شيء بسيط . والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم
وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط

وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنيّة ؛ لأنه مهما
فرض له ثان ، وجب أن يكون في مرتبته - وفي نسخة « مرتبة » -
من الوجود .

وفي طبيعته .

فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما ، يشتركان فيها اشتراك
الجنس الحقيقي .

فيجب أن يفترقا لفصول زائدة على الجنس .

* * *

فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .

وكل ما هو بهذه الصفة ، فهو محدث .

وبالحملة : فالذي في النهاية من الكمال في الوجود ، يجب
أن يكون واحداً ؛ لأنه :

إن لم يكن واحداً ، لم يكن في النهاية من الكمال ، في
وفي نسخة بدون عبارة « الكمال - في » - الوجود - وفي نسخة بدون
عبارة « يجب أن تكون . . . في الوجود » - لأن الذي في النهاية
لا يشاركه غيره - وفي نسخة « لا يشارك غيره » -

وذلك أنه - وفي نسخة « لأنه » وفي أخرى بدون العبارتين -
كما أنه ليس للخط - وفي نسخة « في الخط » - الواحد من
طرف واحد - وفي نسخة « الطرف الواحد » - نهايتان .

كذلك الأشياء الممتدة في الوجود ، المختلفة بالزيادة
والنقصان ، ليس لها نهايتان من طرف واحد .

فابن سينا لما - وفي نسخة بدون كلمة « لما » - لم يعترف بوجود
- وفي نسخة « لوجود » - هذه الطبيعة المتوسطة :

بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطىء .

وبين الطبائع التي لا تشترك - وفي نسخة « اشترك » - إلا في
اللفظ فقط ، أو في عرض بعيد ، لزمه - وفي نسخة « فلزمه » ،
وفي أخرى « ولزمه » - هذا الاعتراض .

المسألة الثامنة *

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط أى هو وجود
محض ، ولا ماهية ولا حقيقية يضاف الوجود ^(١) إليها .
بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

* * *

[١٦١] - والكلام عليه من وجهين :

الأول : المطالبة بالدليل ، فيقال : بم عرفتم ذلك ؟

أبضروا العقل ؟ - وفي نسخة بدون كلمة « العقل » -

أو بنظره ؟ - وفي نسخة « بنظر » وفي أخرى « نظر » -

وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، أو تابعاً

- وفي نسخة « وتابعا » - لها ، ولازماً لها .

والتابع معلول .

فيكون الوجود الواجب - وفي نسخة « الواجب الوجود » - معلولاً .

وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع - وفي نسخة بدون عبارة « إلى منبع » - التلبس ،

في إطلاق لفظ (الوجود الواجب) .

فإننا نقول :

له حقيقة ، وماهية .

وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية .

ووجودها مضاف إليها .

وإن أحبوا أن يسموه (تابعاً ، ولازماً) فلا مشاحة في الأسامي ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود — وفي نسخة « لوجود غيره » — بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية .

فإن عنوا بـ (التابع والمعلول) أن له حقيقة فاعلية ، فليس كذلك .
وإن عنوا غيره ، فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ؛ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل .

وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة — وفي نسخة « تابعة » — ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذي هو تابع له .
فيكون الوجود معلولاً ، ومفعولاً — وفي نسخة « أو مفعولاً » —
قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة — وفي نسخة « الحارة » — لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ؟ إن عنوا بـ (السبب) الفاعل له .

وإن عنوا به وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، فلا استحالة فيه ، إنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة .
وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته ، فلا بد من برهان على استحالاته .

وكل براهينهم — وفي نسخة « مذاهبنهم » — تحكمات ، مبناها على أخذ وفي نسخة « حد » — لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم ، ويُستلَم أن الدليل قد دل على واجب وجود — وفي نسخة « واجب الوجود » — بالنعته الذي وصفوه . وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة : دليلهم في هذا . يرجع إلى دليل .
نفي الصفات .

ونفي الانقسام الجنسي والفصلي .

إلا أنه أغمض وأضعف ، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ .

وإلا فالعقل يتسع لتقديرها ماهية واحدة موجودة .

وهم يقولون : كل ماهية موجودة فكثرة — وفي نسخة « فمكثرة » وفي أخرى « بكثرة » — ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ؛ فإن الموجود الواحد معقول بكل حال .

ولا موجود إلا وله حقيقة .

ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

[١٦١] — قلت :

لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه ، كما فعل — وفي نسخة « نقل » — في ^(١) (المقاصد) .

وذلك أن الرجل ^(٢) لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته ، لم يعجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لكان الشيء علة وجوده ، ولم يكن له فاعل .

فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته ، فله علة فاعلة — وفي نسخة بدون كلمة « فاعلة » —

فلما كان الأول عنده — وفي نسخة بدون عبارة « عنده » — ليس له فاعل ، وجب أن يكون وجوده عين ذاته .

ولذلك ما عانده به أبو حامد ؛ بأن ^(٣) شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ، ليس ^(٤) بصحيح ؛ لأن ذات الشيء هي علة لازمة وفي نسخة « لازمه » —

(١) ابن رشد يعترف بأن أبا حامد الغزالي قد صور في كتابه (مقاصد الفلاسفة) مذاهب الفلاسفة تصويراً صحيحاً ، فينبغي الرجوع في هذه المسألة إلى ما ذكره أبو حامد في كتابه (تهافت الفلاسفة) وكتاب (مقاصد الفلاسفة) ؛ ليدرك هل بين ما هو مذكور في الكتابين فرق ؟

(٢) يعني ابن سينا .

(٣) تصوير للمعاندة التي عاندها أبو حامد ابن سينا .

(٤) جملة ليس بصحيح خبر قوله (ما عانده به أبو حامد) .

وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده ؛ لأن وجود الشيء متقدم^(١) على ماهيته .

وليس وضعه ماهيته هي أنيته ، هو رفع - وفي نسخة « دفع » - لماهيته ، وفي نسخة « الماهية » - كما قال^(٢) .

بل إنما هو إيجاب اتحاد (الماهية) و (الأنية) .

وإذا وضعنا (الوجود) لاحقاً من لواحق (الموجود) .

وكان الذي يعطى وجود الأشياء ، في الأشياء الممكنة ، هو الفاعل .

فيجب أن يكون ما لافاعل له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - :

إما أن يكون لا وجود له ، وذلك مستحيل .

وإما أن يكون وجوده هو ماهيته .

لكن هذا كله مبناه على غلط ، وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه .

* * *

وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء ، هو الذي يدل على الصادق .

ولذلك كان معنى قولنا :

هل الشيء موجود؟ - وفي نسخة « يوجد » وفي أخرى « بوجود » -

أما - وفي نسخة بدون كلمة « أما » - فيما له سبب يقتضى وجوده فقوته - وفي نسخة « قوته » - قوة قولنا .

(١) انظر ما معنى كون (وجود الشيء) متقدماً على (ماهيته) ؟

(٢) أى أبو حامد .

هل الشيء له سبب ؟ أم - وفي نسخة « أو » - ليس له سبب ؟

هكذا يقول^(١) أرسطو - وفي نسخة « أرسطاطاليس » - في أول (المقالة الثانية) من كتاب (البرهان) .

وأما إذا لم يكن له سبب ، ففنعناه .

هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه ، يقتضى وجوده ؟

وأما إذا فهم من (الموجود) ما يفهم من (الشيء) و (الذات) فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير .

وأما - وفي نسخة « وأى » - ما كان فلا يفرق في ذلك .

ما له علة .

وما ليس له علة .

ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود ، وهو المراد بالصادق .

وإن دل على معنى زائد على الذات ، فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود - وفي نسخة « وجوداً » - إلا بالقوة ، كالحال في الكلى .

* * *

فهذه هي الجهة - وفي نسخة « الحملة » - التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول ، فأثبتوه موجوداً بسيطاً وأما الحكماء من الإسلام^(٢) - وفي نسخة « من أهل الإسلام » - المتأخرين ؛ فإنهم زعموا - وفي نسخة « لما زعموا » - أنهم لما - وفي نسخة بدون كلمة « لما » - نظروا

(١) تلك هي نظرة الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو ، يرون قوله حجة لا ترد ، ورأيه فيصلاً في المشاكل .

(٢) من هذه المقابلة يتضح أن كلمة « القدماء » في اصطلاح فلاسفة الإسلام يعنى بها فلاسفة الإغريق .

في طبيعة (الموجود) بما هو (موجود) آل بهم الأمر إلى موجود بسيط
- وفي نسخة « بسيطاً » - بهذه الصفة :

* * *

والطريقة التي يمكن عندي أن تسلك حتى تقرب من الطريقة
- وفي نسخة « الطبيعة » - البرهانية - ، هو أن :
الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها .
خروجها من القوة إلى الفعل ، إنما يكون ضرورة من مخرج
هو بالفعل .

أعني فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل .
فإن كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن وجب أن يكون
- وفي نسخة بدون كلمة « يكون » - له مخرج .

فإن - وفي نسخة « وإن » - كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً ،
أعني الممكن في جوهره ، وجب أن يكون مخرج واجباً - وفي
نسخة « واجب » - في جوهره غير ممكن . - وذلك ليستحفظ
- وفي نسخة « ليتحفظه » - ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » -
ههنا . وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المارة - وفي نسخة
« المادة » - إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » -

فإنها إذا وجدت غير متناهية ، على ما يظهر من طبيعتها .
وكل واحد منها - وفي نسخة « منهما » - ممكن .

وجب ضرورة أن يكون الموجب لها : أعني الذي يقتضى لها
الدوام شيئاً واجباً في جوهره .

إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية
- وفي نسخة « النهاية » - أعني الأشياء الممكنة في جوهرها .

فإنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلاً ، لما كان
سبيل - وفي نسخة « سبيلاً » - إلى حدوث الحركة .

وإنما وجب أن يتصل الوجود بالحادث بالوجود الأزلي من غير
أن يلحق الأول تغير بوساطة - وفي نسخة « بغير وساطة » - الحركة
التي هي :

من جهة قديمة .

ومن جهة حادثة .

والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يتغير عنه ابن سينا (واجب
الوجود بغيره) .

وهذا الواجب من غيره ، لم يكن بد من أن يكون جسمًا متحركًا
على الدوام ؛ فإن بهذه الجهة - وفي نسخة « بهذه الحركة » - أمكن
أن يوجد :

المحدث في جوهره ، والفساد .

عن الأزلي .

وذلك :

بالقرب من الشيء تارة .

والبعد منه - وفي نسخة بدون عبارة « منه » - تارة .

كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة ، مع
الأجرام السماوية .

* * *

ولما كان هذا المحرك واجباً في الجوهر (١) .

ممكناً في الحركة المكانية - وفي نسخة « الكائنة » -

(١) كيف يقال : إن هناك واجباً في الجوهر ، غير واجب الوجود المطلق ؟ أليس ذلك قولاً
بتعدد الواجبات الذاتية ؟ انظر ما يأتي له بعد قليل .

وجب ضرورة أن ينتهى الأمر - وفي نسخة بدون كلمة « الأمر » -
إلى واجب الوجود بإطلاق ، أى ليس فيه - وفي نسخة « فيها » -
إمكان أصلاً .

لا فى الجوهر .

ولا فى المكان .

ولا فى غير ذلك من الحركات .

وأن يكون ما هذه - وفي نسخة « هذا » - صفته :

بسيطا ضرورة .

لأنه - وفي نسخة « لأنها » - إن كان - وفي نسخة « كانت » -

مركبا - وفي نسخة « مركبا » - :

كان ممكنا ، لا واجبا ، واحتاج إلى واجب الوجود .

* * *

فهذا - وفي نسخة « بهذا » - النحو من البيان ، كاف عندى

فى هذا الطريق - وفي نسخة « فى هذه الطريق » - وهو حق .

* * *

فأما ما يزيده - وفي نسخة « يريده » - ابن سينا فى هذه

الطريق ، ويقول :

إن الممكن الوجود يجب أن ينتهى

إما إلى واجب الوجود من غيره .

أو واجب الوجود من ذاته .

فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره ، وجب فى الواجب

الوجود من غيره أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته - وفي

نسخة « من ذاته » وفي أخرى « بذاته » -

وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره ، هو ممكن الوجود من ذاته .
والممكن يحتاج إلى واجب .

فإنما - وفي نسخة « وإنما » - كانت هذه الزيادة عندى
فضلاً وخطأ ؛ لأن الواجب كيفما فرض ، ليس فيه إمكان أصلاً
ولا يوجد شئ ذو طبيعة واحدة ، ويقال فى تلك الطبيعة إنها :
ممكنة من جهة .

وواجبة من جهة .

لأنه قد بين^(١) القوم : أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً ؛

لأن الممكن نقيض الواجب .

وإنما - وفي نسخة « وأما » - الذى يمكن أن يوجد :

شئ واجب من جهة طبيعة ما .

ممكناً من جهة طبيعة أخرى .

مثلاً يظن الأمر عليه فى الجرم السماوى .

أو فيما فوق الجرم السماوى : أعنى أنه :

واجب فى الجوهر .

ممكناً فى الحركة والأين .

* * *

وإنما الذى قاده^(٢) إلى هذا التقسيم فى السماء : أنها فى جوهرها

واجبة^(٣) من غيرها ، ممكنة من ذاتها ، وقد قلنا فى غير ما موضع :

إن هذا لا يصح .

والبرهان - وفي نسخة « بالبرهان » - الذى استعمله ابن سينا

(١) هكذا يرى ابن رشد أن بيان القوم - والقوم فيما يريد ابن رشد وإخوانه الإغريق - حجة ،
يكفى أن يذكر ليتضاهل كل ما هو بخلافه .

(٢) أى ابن سينا .

(٣) ما الفرق بين الجوهر والذات ؟

في واجب الوجود ، حتى لم يفصل هذا التفصيل ^(١) ، وعين هذا التعيين - وفي نسخة « التعيين » - كان من طبيعة الأقاويل العامة الحدلية . ومتى فُصِّل - وفي نسخة « حصل » - كان من طبيعة الأقاويل البرهانية .

* * *

ونبغى أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد - وفي نسخة « المشاع » - ههنا ، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها - وفي نسخة « سموها » - الأشعرية صفات نفسية - وفي نسخة « نفسانية » -

وتسميها الفلاسفة صوراً .

وهذا الحدوث إنما يكون

من شيء ^(٢) آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - وفي زمان .

ويدل على ذلك قوله تعالى :

(أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

(١) يعني التفصيل الذي ذكره هو قريباً .

(٢) يعني يكونه من شيء آخر ، أن الحادث معناه تحول الموجن من حال إلى حال ، لا تحول الشيء من العدم إلى الوجود . ويوضح رأيه بما يسوقه بعد ذلك من الآيات ، ففي انفصال الأرض من السموات « تحول من اجتماع إلى افتراق » ، وهو المعنى بالحدوث ، وفي انتقال السموات من كونها دُخَانًا إلى كونها جسماً كما هي الآن ، تحول ، وهو المعنى بالحدوث في لسان الشرع .

أما مادة الأرض والسما « فلم يعرض الشرع لبيان حالها ، وهل هي حادثة أم قديمة ، وهذا هو معنى قوله بعد (وأما كيف حال الموجود الممكن ، مع الموجود الضروري ، فسكت عنه الشرع . . . إلخ) . ولا شك أن ذلك فهم خاص لابن رشد في الآيات ، وليس هو الفهم المتبع فيها .

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن ، مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع :

ليعبده عن أفهام الناس .

ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور - وفي نسخة بدون كلمة « الجمهور » - .

* * *

وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء ، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة :

من قال منهم - وفي نسخة بدون عبارة « منهم » - بحدوث ^(١) العالم - وفي نسخة بدون عبارة « من غير شيء . . . بحدوث العالم » - أو لم يقل ^(٢) .

فما قالوه - وفي نسخة « نقلوه » - وفي نسخة « قلناه » - إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ^(٣) - وفي نسخة بدون عبارة « من قال . . . شريعة المسلمين » - ولا يقوم عليه برهان ^(٤) .

* * *

(١) أي بالمعنى الخاص الذي فهمه هو وأنزل عليه الآيات المذكور آنفاً .

(٢) انظر ما هذا المذهب الذي لا يقول حتى بحدوث الصور والأعراض ؟ ولبن يكون ؟

(٣) الخلاف بين ابن رشد والغزالي في هذه المسألة جوهرى للغاية :

لأن الغزالي اعتبر حدوث العالم أصلاً من أصول الإسلام ، وكفر الفلاسفة لقولهم بالقدم . وابن رشد يقرر أن القول بالحدوث بالمعنى الذي يريده الغزالي ، وهو حدوث الصور والمواد ، ليس من شريعة المسلمين .

(٤) من أراد أن يعرف هل على دعوى الحدوث برهان ، أو ليس عليها برهان ؟ فليقرأ في هذا بحث القدم والحدوث من وجهة نظر من أثبت الحدوث .

وبلاحظ أن في قول ابن رشد (ولا عليه برهان) سلبية ؟ لأننا نريد أن نعرف هل على القدم بالمعنى الذي ذكره ، برهان ؟ إن ما ذكره الفلاسفة بهذا الخصوص قد ناقشه الغزالي في المسألة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة .

والذى - وفي نسخة « وأما الذى » - يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكنت عنها الشرع ؛ ولذلك جاء فى الحديث :

« لا يزال الناس يتفكرون ، حتى يقولوا : هذا خلق الله ، فمن خلق الله ؟ »

فقال النبى عليه السلام :

(إذا وجد أحدكم ذلك ، فذلك محض الإيمان) .

وفى بعض طرق الحديث .

(إذا وجد ذلك أحدكم ، فليقرأ :

[قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] :

فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب

الوسوسة ؛ ولذلك قال :

(هذا - وفى نسخة « فذلك » وفى أخرى « فهذا » - محض

الإيمان) .

* * *

[١٦٢] قال أبو حامد : المسلك الثانى : - وفى نسخة بدون عبارة :

« أبو حامد » وفى أخرى بدون عبارة « قال أبو حامد » - : هو أن نقول :

وجود بلا ماهية ولا حقيقة - وفى نسخة « ولا حقيقته معينة » - غير معقول

- وفى نسخة « غير معقولة » - (١) .

وكما - وفى نسخة « كما » - لا يعقل عدم مرسل - وفى نسخة « لا نعقل

عدم مرسلان » وفى أخرى « لا عقل عدم مرسل » - إلا بالإضافة إلى موجود يقدر

عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل - وفى نسخة « لا نعقل وجوداً مرسلان » - إلا

بالإضافة إلى - وفى نسخة بدون عبارة « موجود يقدر... » بالإضافة إلى -

حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة .

فكيف يتعين واحداً - وفى نسخة « واحد » - متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نبنى الماهية نبنى للحقيقة .

وإذا انتفت - وفى نسخة « نبنى » وفى أخرى « نفيت » - حقيقة الموجود ، لم يعقل الموجود - وفى نسخة « الوجود » - فكأنهم قالوا : وجود - وفى نسخة « موجود » - ولا موجود ، وهو متناقض .

* * *

ويدل عليه : أنه لو كان هذا معقولاً ، لحاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه :

لا حقيقة - وفى نسخة بدون عبارة « يشارك الأول فى كونه لا حقيقة » - ولا ماهية له - وفى نسخة بدون عبارة « له » -

وبيانه فى أن له علة .

والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هذا فى المعلولات ؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه .

وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته ، لا يصير معقولاً .

وما يعقل فبأن تقدر - وفى نسخة « لا تقدر » - له علة لا يخرج عن كونه معقولاً .

* * *

والتناهى إلى هذا الحد غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم يبرهنون - وفى نسخة

« ينزهون » - فيما يقولون ؛ فأنتهى كلامهم إلى النفى المجرد ، فإن نبنى الماهية نبنى -

الحقيقة - وفى نسخة « للحقيقة » - ولا يبقى مع نبنى - وفى نسخة بدون كلمة « نبنى » -

الحقيقة - وفى نسخة بدون عبارة « ولا يبقى مع نبنى الحقيقة » - إلا لفظ الوجود ،

ولا مسمى له أصلاً إذا لم يضاف إلى ماهية - وفى نسخة « الماهية » - .

* * *

فإن قيل : حقيقته : أنه واجب ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نبنى العلة ، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات .

ونفى العلة عن الحقيقة ، لازم الحقيقة .

فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف بأنها - وفي نسخة « بأنه » - لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب - وفي نسخة « الوجود » - إن زاد على الوجود - وفي نسخة « الوجوب » - فقد جاءت - وفي نسخة « جازت » - الكثيرة .

وإن - وفي نسخة « فإن » - لم يزد - وفي نسخة « يرى » - فكيف يكون هو الماهية ؛ والوجود ليس بماهية ؟

فكذلك - وفي نسخة « فكذا » - ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - لا يزيد عليه .

[١٦٢] - قلت :

هذا الفصل كله مغلط - وفي نسخة « مغلطة » - سفسطائي

- وفي نسخة « سفسطائية » - فإن القوم لم يضعوا للأول .

وجوداً بلا ماهية .

ولا ماهية بلا وجود .

ولأنما اتقدوا - وفي نسخة « يعتقدون » - أن الوجود في المركب

صفة - وفي نسخة بدون عبارة « ولا ماهية . صفة » - زائدة على

ذاته ؛ وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل .

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست

زائدة على الماهية ، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه

لا ماهية له أصلاً ، كما بنى هو كلامه عليه في معانديهم .

ولما وضع ^(١) أنهم ^(٢) يرفعون الماهية ، وهو كذب ، أخذ

يشنع عليهم :

(١) أى فرض ، وهو الغزالي .

(٢) أى الفلاسفة .

[١٦٣] - فقال ^(١) : هذا لو كان - وفي نسخة « لو كان هذا » - معقولا ،

لجاز أن أن يكون في المعلولات - وفي نسخة « المعقولات » - موجود - وفي نسخة

« وجود » - لا حقيقة له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - يشارك الأول في كونه

لا حقيقة له - وفي نسخة بدون عبارة « له » -

* * *

[١٦٣] - فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية - وفي نسخة

« نهاية » - له باطلاق . وإنما وضعوا : لا ماهية له .

بصفة ماهيات سائر الموجودات .

وهذا الموضع - وفي نسخة « الوضع » - هو من مواضع السفسطة ؛

لأن اسم الماهية مشترك .

فهذا الوضع ، وكل مركب على هذا ، كلام سفسطائي ،

وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفى شيء عنه ، أو بإيجابه .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - الرجل ^(٢) في أمثال هذه

المواضع ، في هذا الكتاب ^(٣) ، لا يخلو من الشرارة ^(٤) .

أو الجهل - وفي نسخة « والجهل » -

وهو أقرب إلى الشرارة ، منه إلى الجهل - وفي نسخة بدون

عبارة « وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل » -

أو نقول : إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك .

* * *

(١) أى أبو حامد .

(٢) أى أبو حامد .

(٣) أى تهافت الفلاسفة .

(٤) يعنى الشر الذى هو ضد الخير .

[١٦٤] — وأما قوله (١):

إن معنى واجب الوجود — وفي نسخة بزيادة « صفة » وفي أخرى بزيادة ،
« صفة إيجابية » — أنه ليس له علة — وفي نسخة بزيادة « فاعلة » —

[١٦٤] — فغير صحيح. بل قولنا فيه : واجب الوجود .
هو فيه — وفي نسخة بدون عبارة « فيه » — صفة إيجابية لازمة عن
طبيعة ليس لها علة أصلاً ، لا فاعلة من خارج ، ولا هي جزء منه .

* * *

[١٦٥] — وأما قوله (٢):

إن الوجوب

إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة .

وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية — وفي نسخة « بماهية » — ؟
والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

[١٦٥] — قلت — وفي نسخة بدون عبارة « قلت » — : فإن
الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات ، وهي بمنزلة قولنا فيه .
إنه ضروري ، وأزلى .

وكذلك الوجود — وفي نسخة « الوجوب » — إذا فهمنا منه صفة
ذهنية ، لم يكن أمراً زائداً على الذات .

وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا في الوجود
— وفي نسخة بدون كلمة « الموجود » — المركب ، فقد يعسر أن يقال :
كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال : كما — وفي
نسخة « كيف » — يعود العلم في البسيط ، هو نفس العالم — وفي
نسخة « العلم » —

وأما إن فهم من الموجود — وفي نسخة « الوجود » — ما يفهم
من الصادق (١) ، فلا معنى لهذه الشكوك .

وكذلك إن فهم من الموجود — وفي نسخة « الوجود » — ما يفهم
من الذات .

وعلى هذا يصح القول : إن الوجود — وفي نسخة « الموجود » —
في البسيط هو نفس الماهية .

المسألة التاسعة *

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

[١٦٦] - قال أبو حامد :

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه : لا يخلو عن الحوادث .

وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلمت جسماً قديماً لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً :

إما الشمس .

وإما الفلك الأقصى .

وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً .

إلى جزئين بالكمية .

وإلى الهيول والصورة بالقسمة المعنوية .

وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام ؛ وإلا فالأجسام

متساوية في أنها أجسام .

وواجب الوجود واحد لا يتقبل القسمة بهذه الوجوه كلها - وفي نسخة بدون

عبارة « كلها » -

قلنا : وقد - وفي نسخة « قد » - أبطلنا عليكم هذا - وفي نسخة « هذا

عليكم » - وبيننا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه

* وفي نسخة (مسألة تاسعة) وفي أخرى (مسألة) .

إلى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبيننا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها .

إذ نفي العدد والثنية بنتموه - وفي نسخة (بنتموه) -

على نفي التركيب .

ونفي التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود .

وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيننا تحكمتكم - وفي نسخة « تحكمتكم » -

فيه ؛ فإن قيل : الجسم إن لم يكن له نفس ، لا يكون فاعلاً .

وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : نفسنا ليس علة لوجود جسمنا .

ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه عندهم - وفي نسخة « عندهم » -

بل هما يوجدان بعلة سواهما .

فإذا جاز وجودهما قديماً . جاز أن لا يكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم - وفي نسخة « الجسم والنفس » -

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟

فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له ،

- وفي نسخة بدون عبارة « له » - كيف اتفق ؟

وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - الجسم ونفسه ؛ إذا لم يزل كل واحد

موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً .

[١٦٦] - قلت :

أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق

أنه قد صح عنده أن كل جسم محدث ، فما أوهى دليله وأبعده

- وفي نسخة « وأبعد » وفي أخرى « وما أبعده » - من طبيعة المدلول ؛

لما تقدم من أن بياناتهم - وفي نسخة « بياناتهم » - التي بنوا عليها

أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة .

وما أخرى من جوز مركباً قديماً كما حكيت ههنا عن

الأشعرية ، أن يجوز وجود جسم - وفي نسخة « قسم » - قديم ؛ لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلاً .

فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما - وفي نسخة « إذا » وفي أخرى بدونهما - بنوا ذلك على حدوث الأعراض .

* * *

والقدماء ^(١) من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته - وفي نسخة « بذاته » - بل من غيره ؛ ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديماً . لكن - وفي نسخة « لكننا » - إن نقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية ، فلتستبين في مواضعها .

* * *

[١٦٧] - وأما قوله ^(٢) في الاعتراض على هذا :

قلنا : قد - وفي نسخة « وقد » - أبطلنا عليكم هذا - وفي نسخة « هذا عليكم » - وبيننا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض - وفي نسخة « إلى البعض » - كان معلولاً .

[١٦٧] - فإنه يريد أنه قد تكلم فيما سلف - وفي نسخة « سبق » - وقال : إنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسماً ؛ لأن معنى واجب الوجود بذاته لا - وفي نسخة « أنه لا » وفي أخرى « أن لا » - لمة له فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » - فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة - وفي نسخة « فاعلية » -

(١) القدماء في اصطلاح فلاسفة الإسلام ، هم الإغريق .

(٢) أى أبى حامد

لا سيما إذا وضع جسماً بسيطاً غير منقسم ، لا بالكمية ، ولا بالكيفية ؛ وبالجملة : مركب قديم لا مركب له ، وهى معاندة صحيحة لا ينفصل - وفي نسخة « لا ينفك » - عنها إلا بأقاويل جدلية .

* * *

وجميع ما في هذا الكتاب ^(١) :

لأبى حامد على الفلاسفة .

وللفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا .

كلها أقاويل جدلية من قبيل اشتراك الاسم الذى فيها ؛ ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك .

* * *

[١٦٨] - وقوله ^(٢) - مجيباً عن الأشعرية - :

القديم - وفي نسخة « إن القديم » - من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان قديماً .

فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته ، ووضعنا الذات علة للصفات ، فلم تصر الذات قديمة من أجل ذاتها .

[١٦٨] - قلت :

قد يلزمه .

أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول .

وأن تكون الصفات قديمة من قبل علة ، وهى الذات .

فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده ، فالقديم هو العلة .

فلنقل : إن الذات القائمة بذاتها هى الإله ، وإن الصفات معلولة .

(١) لعله يريد (تهافت الفلاسفة) .

(٢) أى أبى حامد النزالى .

فيلزمهم أن يضعوا .

شيئاً - وفي نسخة « أشياء » وفي أخرى « سبباً » - قديماً - وفي

نسخة « قدمة » - بذاته .

وأشياء قدمة بغيرها .

ومجموع هذا هو الإله ، وهذا - وفي نسخة « هذا » - بعينه هو الذي أنكره على من قال :

إن الإله قديم بذاته .

وإن العالم قديم بغيره ، أى بالإله .

وهم يقولون : إن القديم واحد .

وهذا كله في غاية التناقض .

* * *

[١٦٩] - وأما قوله :

إن إنزالنا موجوداً - وفي نسخة « موجود » - لا موجد له ، هو مثل .

إنزالنا : مركباً ، لا مركب له .

وإنزالنا : موجوداً واحداً ، بهذه الصفة .

أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل .

[١٦٩] - هو كله كلام مختلف ؛ فإن التركيب لا يقتضى

مركباً هو أيضاً مركب ، فيفضى الأمر إلى مركب من ذاته .

كما أن العلة إن كانت معلولة ؛ فإنه يفضى الأمر إلى علة

غير معلولة .

ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى - وفي نسخة « البرهان لا » -

موجود لا موجد له ، أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد .

* * *

[١٧٠] - وأما قوله^(١) : - وفي نسخة بدون عبارة « قوله » وفي أخرى بدون كلمة « أما » -

إنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب .

وأن ذلك موجب لإثبات التركيب في الأول .

* * *

[١٧٠] - فغير صحيح ؛ فإن القوم^(٢) لا ينفون الماهية عن

الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك - وفي نسخة « هناك » -

ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات .

وهذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - كلام جدلى

ممارى - وفي نسخة « ممادى » -

* * *

وقد تقدم من قولنا ، الأقاويل المقنعة التي تقال في هذا

الكتاب^(٣) ، على أصول الفلاسفة^(٤) في بيان أن - وفي نسخة بدون

كلمة « أن » - الأول ليس بجسم ، وهى :

أن الممكن يؤدي إلى موجود ضرورى .

وأنه لا يصدر الممكن عن الضرورى إلا بوساطة - وفي نسخة

« بوساطة » - موجود هو :

من جهة ضرورى .

ومن جهة ممكن .

وهو الجرم السماوى ، وحركته الدورية .

ومن أقنع ما يقال على أصولهم . أن كل جسم فقوته متناهية ،

(٢) القوم في اصطلاح ابن رشد هم الإغريق .

(٤) أى الإغريق .

(١) أى أبى حامد .

(٣) تهافت التهافت .

وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية الحركة ، من موجود
- وفي نسخة « موجد » - ليس بجسم .

* * *

[١٧١] - قال أبو حامد - مجيباً عن الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون
الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذى هو مركب من نفس وبدن - :
فإن قيل : لأن الجسم ؛ من حيث إنه جسم ، لا يخلق غيره .
والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم .
ولا يكون الجسم واسطة للنفس ، فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع - وفي
نسخة « أنواع » - لنفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .
قلنا : ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصية تهيأ بها أن
- وفي نسخة « لأن » - توجد الأجسام ، وغير الأجسام منها .
فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد
من هذه الأجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة .
فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلا ، ولم يشاهد
من غيره .
وعدم المشاهدة من غيره - وفي نسخة « أصله » - لا يدل على الاستحالة
وفي نسخة « استحالة » - منه .
وكذا - وفي نسخة « فكذا » - فى نفس الجسم ، والجسم - وفي نسخة « والجسم
الأقصى ، أما ما قدر » -

[١٧١] - قلت :

أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام ؛ فإنه إذا فهم من
(التخليق) (التكوين) كان الأمر الصادق ^(١) بالضد .
وذلك أنه لا يتكون .

(١) انظر المراد بالأمر الصادق فيما سبق .

جسم فيما يشاهد إلا عن جسم .
ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس .
فإنه لا يتكون الجسم المطلق ، ولو تكون الجسم المطلق ،
لكان التكون - وفي نسخة « المتكون » - من عدم ، لا بعد العدم
- وفي نسخة « عدم » -
وإنما - وفي نسخة « ولا » - تتكون الأجسام المشار إليها من
- وفي نسخة « إلا من » -
أجسام مشار إليها .
وعن أجسام مشار إليها .
وذلك بأن ينتقل الجسم
من اسم إلى اسم .
ومن حد - وفي نسخة « وحد » - إلى حد .
فيتغير - وفي نسخة « ويتغير » - جسم الماء مثلاً ، إلى جسم
النار ، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة - وفي نسخة « إلى الصفة » -
التي بانتقالها ، انتقل عنه اسم الماء وحده ، إلى اسم النار وحدها .
وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل .
إما مشارك - وفي نسخة « مشاركة » - للمتكون .

بالنوع .

وإما بالجنس المقول بتواطؤ - وفي نسخة « بالتواطؤ » - أو
بتقديم وتأخير .

وهل - وفي نسخة « وأما هل » - ينتقل شخص الجسمية
المخصوصة - وفي نسخة بدون كلمة « المخصوصة » - بالماء ، إلى

شخص الجسمية المخصوصة بالنار ؟ .
فيه نظر .

* * *

[١٧٢] - وأما قوله (١) :

ولا يكون الجسم واسطة للنفس :

في خلق الأجسام .

ولا في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - إبداع - وفي نسخة « أنواع » -
النفوس .

[١٧٢] - فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأى من يرى :

أن المعطى لصور الأجسام التي ليست متنفسة - وفي نسخة

« متنفسة » - وللنفوس .

هو جوهر مفارق :

إما عقل .

وإما نفس مفارقة .

وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك .

جسم متنفس .

ولا غير متنفس .

فإنه إذا وضع هذا .

ووضع - وفي نسخة « وضع » - أن السماء جسم متنفس .

لم يكن فيها أن تعطى :

صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة .

لا نفساً - وفي نسخة « ولا نفوساً » -

ولا غيرها .

(١) أى أبى حامد الغزالي .

فإن النفس التي في الجسم ، إنما تفعل بوساطة الجسم .

وما - وفي نسخة « وأما » - فعل - وفي نسخة « فعله » - بوساطة

الجسم ، فليس توجد عنه :

لا - وفي نسخة « إلا » - صورة .

ولا نفس .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كان ليس من شأن الجسم أن

يفعل صورة جوهرية .

لا نفساً .

ولا غيرها .

وهو شبيه بقول أفلاطون في الصور المجردة من - وفي نسخة

« عن » - المادة التي يقول بها .

* * *

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام .

وحجتهم - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - أن الجسم إنما - وفي

نسخة « ان » وفي أخرى بدونها - يفعل في الجسم - وفي نسخة بدون

كلمة « الجسم » - :

حرارة أو برودة .

أو رطوبة أو يبوسة .

وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط .

* * *

وأما الذي يفعل .

الصور الجوهرية ، وبخاصة المتنفسة - وفي نسخة « للتنفسة » -

فهو - وفي نسخة « هو » - موجود مفارق ، وهو الذى يسمونه
واهب الصور .

* * *

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون - وفي نسخة
« هذا ، وهو » - :

ان الذى يفعل الصور فى الأجسام ، هى أجسام - وفي نسخة
« الأجسام » - ذوات صور مثلها .
إما بالنوع .

وإما بالجنس - وفي نسخة بدون عبارة « إما بالجنس » -
أما بالنوع - وفي نسخة بدون عبارة « أما بالنوع » - فالأجسام
الحية فهى - وفي نسخة « هى » - تفعل أجساماً حية ، على ما يشاهد
- وفي نسخة « شاهد » - كالحيوان - وفي نسخة « من الحيوانات »
وفي أخرى « فى الحيوان » - الذى - وفي نسخة « التى » - يلد
- وفي نسخة « يولد » - بعضها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها » - بعضاً .
وأما بالجنس ، ولا - وفي نسخة « فلا » وفي أخرى « فالأ »
وفي رابعة « لا » - يتولد عن ذكر وأنثى .

فالأجرام السماوية عندهم هى التى تعطى الحياة ؛ لأنها حية .
وهؤلاء حجج - وفي نسخة « حجة » - غير المشاهدة ،
ليس هذا موضع ذكرها .

ولهذا اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى - وفي نسخة بدون
عبارة « بهذا المعنى » -

* * *

[١٧٣] - فقال :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس - وفي نسخة « نفوس » - تختص

بخاصية - وفي نسخة « بخاصة » - تنبأ بها أن - وفي نسخة « لأن » - توجد منها
- وفي نسخة بدون عبارة « منها » - :
الأجسام .

وغير الأجسام - وفي نسخة بزيادة « منها » -

[١٧٣] - يريد :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس التى - وفي نسخة « التى
هى » - فى الأجسام ، نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة
وغير المتنفسة .

وما - وفي نسخة « وأما » - أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة
معدومة فى تكوين جسم عن جسم .
وليس المشاهدة غير هذا .

* * *

وأنت ينبغى أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من
الصنائع البرهانية ، عادت أقاويل جدلية ، ولا بد أن تكون
- وفي نسخة « كانت » -
مشهورة .

أو منكرة غريبة ، إن لم تكن مشهورة .

والعلة فى ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « فى ذلك » - أن
الأقاويل البرهانية ، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية
- وفي نسخة « البرهانية » - إذا اعتبرت بجنس الصناعة التى
- وفي نسخة « الذى » - فيه النظر .

فما كان منها داخلاً فى حد الجنس .

أو الجنس داخلاً فى حده .

كان قولاً برهانياً .

وما لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يظهر فيه ذلك ، كان قولاً غير برهاني .

وذلك لا يمكن إلا بعد أن - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - تحدد - وفي نسخة « تتجدد » - طبيعة ذلك الجسم المنظور فيه .

وتحدد - وفي نسخة « ويتجدد » - الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها .

ويتحفظ - وفي نسخة - « وتحفظ » - في تقرير - وفي

نسخة « تقدير » - تلك الجهة في قول قول - وفي نسخة بدون

تكرار كلمة « قول » - من الأقاويل المصنوعة في تلك الصناعة ،

بأن تحضر أبداً نصب العين .

فتى وقع في النفس أن القول جوهرى لذلك الجنس ، أو لازم

- وفي نسخة بزيادة « له » - من لوازم جوهره صرح القول .

وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر ، أو خطرت

خطوراً ضعيفاً ؛ فإن انقول ظنى - وفي نسخة « ظن » - لا يقين .

ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن - وفي نسخة « والظنى » -

الغالب في حق العقل . أدق من الشعر عند البصر ، وأخفى من

النهاية التي بين الظل والضوء ، وبخاصة في الأمور المادية عند

قوم « عمى » - وفي نسخة « أعمى » - لاختلاط ما بالذات فيها مع

ما بالعرض .

ولذلك ما نرى أن ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - فعل

أبو حامد من نقل مذاهب - وفي نسخة « مذهب » - الفلاسفة في

هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر في كتب القوم

على الشروط التي وضعوها ، أنه ^(١) مغير لطبيعة ما كان من الحق

(١) معنى العبارة : ما نرى فعل أبي حامد إلا أنه تغيير لطبيعة ما كان من الحق . . . إلخ .

- وفي نسخة « من أهل الحق » - في أقاويلهم ، أوصارف - وفي نسخة « ضارب » - أكثر الناس عن جميع أقاويلهم .

فالذى صنع من هذا ، الشر عليه أغلب من الخير في حق

الحق ؛ ولذلك - علم الله - ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً

من أقاويلهم ، ولا - وفي نسخة « وإلا » - استجيز ذلك ، لولا هذا

الشر اللاحق للحكمة .

وأعني بالحكمة ^(١) : النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه

طبيعة الرهان .

* * *

[١٧٤] - قال أبو حامد - مجيباً عن - وفي نسخة « على » - الفلاسفة :

فإن قيل : الجسم الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قدر من الأجسام ، فهو

متقدر بمقدار يجوز - وفي نسخة « قد يجوز » - أن يزيد عليه وينقص منه ،

فيفتقر اختصاصه - وفي نسخة بدون عبارة « اختصاصه » -

بذلك المقدار الجائر إلىخصص ، فلا يكون أولاً .

قلنا : هم تتكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن

يكون غاية - وفي نسخة « يكون عليه » - لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو

أكبر ، لم يجوز .

كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يقتضى الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار .

وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ، ولكن تعين بعض

المقادير لكون النظام متعلقاً به .

فوجب المقدار الذى وقع - وفي نسخة بزيادة « له » - ولم يجوز خلافه .

فكنا إذا قدر غير معلول .

بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ

للتخصيص ، مثل إرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ؛ إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار

(١) معنى الحكمة عند ابن رشد .

دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين - وفي نسخة « المتكلمين » - في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة .

وقد قلبنا ذلك عليهم - وفي نسخة « عليهم ذلك » - وفي أخرى « ذلك عليكم » - في تعيين جهة حركة السماء .
وفي تعيين نقطتي القطبين .

* * *

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء ، عن مثله ، والوقوع - وفي نسخة « في الوقوع » - بعلّة ، فتجويزه - وفي نسخة بدون عبارة « والوقوع بعلّة فتجويزه » - بغير علة - كتجويزه بعلّة - وفي نسخة « لعلّة » - ؛ إذ لا فرق .

بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء ، فيقال : لم اختصاص بهذا القدر ؟
وبين أن يتوجه في العلة ، فيقال : ولم - وفي نسخة « لم » - خصصه بهذا القدر - وفي نسخة بدون عبارة « وبين أن يتوجه . . . بهذا القدر » - عن مثله ؟
فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ؛ إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر إلى علة .

وهذا ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - لا مخرج عنه ؛ فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجه : أنه كيف ميز الشيء عن مثله ؟ خصوصاً على أصلهم ، وهم ينكرون الإرادة المميزة .

وإن لم يكن مثلاً له « فلا يثبت الجواز » بل يقال : وقع كذلك - وفي نسخة « ذلك » - قديماً ، كما - وفي نسخة « لما » - وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر في هذا - وفي نسخة « من هذا » وفي أخرى « فهذا » - الكلام مما - وفي النسخة « بما » - أوردناه لهم - وفي نسخة « عليهم » - من توجيه السؤال في الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم في نقطة - وفي نسخة « نقطتي » - القطب ، وجهة حركة الفلك .

وتبين - وفي نسخة « وبُيِّن » - بهذا أن من لم - وفي نسخة « من لا » - يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » -

[١٧٤] - قلت :

ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع !! فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرّون على إثبات صانع سوى الحرم السماوي ؛ إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه - وفي نسخة « يعتقدون » - وإنما يعتقدونه المتكلمون ، وهو قولهم :
إن كون - وفي نسخة بدون كلمة « كون » - السماء بمقدار محدود ، دون - وفي نسخة « ذوى » - سائر المقادير التي كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعلّة مخصصة .

والمخصص قد يكون قديماً ؛ فإن هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى ، أو غلط ؛ فإن التخصيص الذي ألزمته - وفي نسخة « لزمته » - الفلاسفة ، غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية .
وذلك أن التخصيص الذي تريده الأشعرية إنما هو تمييز الشيء : إما من مثله .

وإما من ضده .

من غير أن يقتضى ذلك حكمة في نفس الشيء - وفي نسخة « ذلك الشيء » - اضطرت - وفي نسخة « فاضطرت » - إلى تخصيص أحد المتقابلين .

* * *

والفلاسفة في هذا الموضوع إنما أرادوا بالمخصص - وفي نسخة « بالتخصيص » - الذي اقتضته الحكمة في المصنوع ، وهو - وفي نسخة « هو » - السبب الغائي ؛ فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ، ولا كيفية ، إلا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد أمرين - وفي نسخة « الأمرين » - :
إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً في طباع فعل ذلك الموجود .

وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل .
فإنه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية ، لا تقتضى
- وفي نسخة « لا تقتضيها » - حكمة ، لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق
الأول في ذلك ، إلى ما لا يجوز نسبه إلى الصانع المخلوقين ، إلا
على جهة الذم لهم .

وذلك أنه لا عيب - وفي نسخة « لا ريب » - أشد من أن
يقال وقد - وفي نسخة « قد » وفي أخرى « ومن » - نظر إلى
مصنوع - وفي نسخة « موضوع » - ما ، في كمية وكيفية - وفي
نسخة « أو كيفية » - : لم اختار صانع هذا المصنوع :

هذه الكمية .

وهذه الكيفية .

دون سائر الكميات .

ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ؟ .

فيقال : لأنه أراد ذلك ، لا للحكمة وعبرة - وفي نسخة « وغيره »
وفي أخرى « وغاية » - في المصنوع ، وكلها متساوية في غاية
هذا المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله .

أعنى من أجل فعله الذى هو الغاية .

وذلك أن كل مصنع فإنما يفعل من أجل شيء ما .
وذلك الشيء لا يوجد صاعداً عن ذلك المصنوع ، إلا وذلك
المصنوع مقدر - وفي نسخة « مقدرًا » - بكمية محدودة ، وإن كان
لها عوض - وفي نسخة « عرض » - في بعض المصنوعات ،
وكيفية محدودة - وفي نسخة بدون عبارة « وكيفية محدودة » - .

وطبيعة - وفي نسخة « طبيعة » وفي أخرى « واجبة » - محدودة .

ولو كان أى مصنع - وفي نسخة « موضوع » - اتفق يقتضى
أى فعل اتفق ، لما كانت ههنا حكمة أصلاً في مصنع من
المصنوعات ، ولا - وفي نسخة « ولما » - كانت ههنا صناعة
- وفي نسخة « ههنا علة » - أصلاً ، ولكانت كميات المصنوعات
- وفي نسخة « المصنوع » - وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع ، وكان
كل إنسان صانعاً .

* * *

أو نقول : إن الحكمة إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » -
هى في صنع المخلوق ، لا في صنع الخالق ، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد
في الصانع الأول .

بل نعتقد .

أن كل ما في العالم فهو لحكمة ، وإن كثرت عن كثير منها
عقولنا .

وأن - وفي نسخة « فإن » - الحكمة الصناعية إنما فهمها
العقل من الحكمة الطبيعية - وفي نسخة « الطبيعة » -

فإن كان العالم مصنوعاً واحداً في غاية الحكمة ، فهنا
- وفي نسخة « فهنا هنا » - ضرورة حكيم واحد ، هو الذى افتقرت
إلى وجوده السموات والأرضون - وفي نسخة « والأرض » - ومن
- وفي نسخة « وما » - فيها - وفي نسخة « فيهما » -

فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة
علة - وفي نسخة « حكمة » - نفسه .

فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول ، أبطلوا
الحكمة في حقه ، وسلبوه - وفي نسخة بدون عبارة « أرادوا أن ... »
وسلبوه - أفضل صفاته .

المسألة العاشرة *

في بيان ^(١) عجزهم ^(٢)

عن ^(٣) إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلّة ^(٤)

وأن القول بالدهر لازم لهم

[١٧٥] — قال أبو حامد :

فنتقول : من — وفي نسخة « إن من » — ذهب إلى أن كل جسم ، فهو حادث ؛ لأنه لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم في قولهم : إنه افتقر — وفي نسخة « يفتقر » — إلى صانع وعلّة .

وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا — وفي نسخة « وكذلك لا » — علّة له ولا صانع ، وإنما — وفي نسخة « وأما » — العلة للحوادث .

وليس يحدث في العالم جسم .

ولا يتعدم جسم .

وإنما تحدث الصور والأعراض ؛ فإن الأجسام هي السموات ، وهي قديمة . والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ؛ وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات .

وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية — وفي نسخة بدون عبارة « والحيوانية » — والنباتية .

فهذه — وفي نسخة « وهذه » وفي أخرى « بهذه » — الحوادث — وفي نسخة « الحوادث التي » — تنتهي عللها إلى الحركة الدورية .

* وفي نسخة (مسألة) .

(١) وفي نسخة بدون كلمة (بيان) .

(٢) وفي نسخة (تعجزهم) .

(٣) وفي نسخة (من) .

(٤) وفي نسخة بدون عبارة « وعلّة » .

والحركة الدورية قديمة .

ومصدرها نفس قديمة للفلك .

فإذن لا علّة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علّة ، أعنى الأجسام .

فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام وجودها بعلة ، وهي قديمة .

[١٧٥] — قلت :

الفلاسفة تقول : إن من قال : إن كل جسم محدث .

وفهم من الحوادث الاختراع من لا موجود : أى من العدم .

فقد وضع معنى من الحوادث لم يشاهده قط .

وهذا — وفي نسخة « وهو » — يحتاج ضرورة إلى برهان .

فاما — وفي نسخة « وأما » — ما حمل عليهم من الاعتراضات

في هذا الفصل — وفي نسخة « القول » — حتى ألزمهم — وفي نسخة

« ألزم » — القول بالدهر ، فقد قلنا الجواب — وفي نسخة « في

الجواب » — عن ذلك فيما سلف ، فلا معنى للإعادة .

وجملة الأمر : أن الجسم عندهم ، سواء كان محدثاً ، أو قديماً

ليس مستقلاً — وفي نسخة « مستقيلاً » — في الوجود بنفسه . وهي

عندهم في الجسم القديم واجبة ، على نحو ما هي عليه في الجسم

المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد — وفي نسخة بزيادة « على » —

كيفية وجودها في القديم — وفي نسخة « في الجسم القديم » — كما

يساعد في الجسم المحدث — وفي نسخة بدون عبارة « إلا أن

الخيال ... المحدث » —

ولذلك لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها

أنزلها محدثة ؛ ليتصور العقل - وفي نسخة بدون كلمة «العقل» -
منها العلة ، ثم ينقلها إلى الأزلية ، وذلك - وفي نسخة «ذلك» -
في (المقالة الثانية) من (السماء والعالم) .

* * *

ولما أتى بالشناعات التي تلزم الفلاسفة ، أخذ مجابواً - وفي
نسخة «أخذ يجاب» - عنهم ، ومعانداً - وفي نسخة «وهو
معاند» وفي أخرى «والمعاندة» - لأجوابهم - وفي نسخة
«لجواباتهم» وفي أخرى «إلى جواباتهم» -

* * *

[١٧٦] - فقال^(١) :

فإن قيل - وفي نسخة بدون عبارة «فإن قيل» - : كل ما لا علة له - وفي
نسخة بدون عبارة «له» - فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا - وفي نسخة «وقد دلنا» -
من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد - وفي نسخة «قد» - بينا فساد ما ادعيتوه من صفات واجب
الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهري في أول
الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام .

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهي إلى الحركة
الدورية ، وهي بعضها - وفي نسخة «وهي بعينها» - سبب للبعض ، كما هو
مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها .

ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ،
ولزمه الدهر والإلحاد - وفي نسخة بدون عبارة «ولزمه الدهر والإلحاد» - كما
صرح به - وفي نسخة «كما سرح به» وفي أخرى «كما» فقط - فريق ، فهم
الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

[١٧٦] - قلت :

كل - وفي نسخة بدون كلمة «كل» - هذا ، قد وقع
الجواب عنه ، والتعريف بمرتبه من الأقاويل التصديقية ، فلا معنى
لإعادة الكلام في ذلك .

* * *

وأما الدهرية ، فالجس هو الذي اعتمدت عليه ، وذلك أنه لما
انقطعت الحركات عندها بالجزم السماوى وانقطع به التسلسل ،
ظنت أنه قد - وفي نسخة بدون كلمة «قد» - انقطع بالعقول
- وفي نسخة «بالقول» - ما - وفي نسخة «من» - انقطع بالجس
وليس كذلك - وفي نسخة «وليس الحال كذلك» وفي أخرى
«وليس كذلك الحال» -

* * *

وأما الفلاسفة فإيهم .

اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجزم - وفي نسخة «لجسم» -
السماوى .

ثم اعتبروا - وفي نسخة «اعتبر» - الأسباب المعقولة ،
فأفضى بهم الأمر ، إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ
للموجود - وفي نسخة «لوجود» - المحسوس ، وهو معنى قوله
سبحانه :

(وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) الآية

* * *

وأما الأشعرية فإيهم .

جعلوا الأسباب المحسوسة ؛ أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض .

وجعلوا علة الموجود - وفي نسخة « الوجود » - المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير مشاهد ، ولا محسوس . وأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن - وفي نسخة بزيادة « طبيعة » - الإنسان بما هو إنسان .

* * *

[١٧٧] - قال - وفي نسخة « ثم قال » - أبو حامد - معانداً للفلاسفة في قولهم - :

فإن قيل - وفي نسخة بدون عبارة « فإن قيل » - : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - الدليل على - وفي نسخة « عليه » - أن الجسم لا يكون واجب الوجود ، أنه إن كان واجب الوجود ، لم يكن له علة ، لا خارجة ، ولا داخلية . وإن كان له علة ، لكونه مركباً ، كان باعتبار ذاته ممكناً . وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود - وفي نسخة « يفتقر إلى علة » - قلنا : لا يفهم لفظ :

(واجب الوجود) .

و (ممكن الوجود) .

فكل تلبساتهم في - وفي نسخة « معبأة في » - هاتين اللفظتين .

فلنعُد إلى المفهوم ، وهو :

(نفي العلة) .

و (إثباته) .

فكأنهم يقولون : هذه - وفي نسخة « أهذه » - الأجسام :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

فيقول الدهرى : لا علة لها . فما المستنكر ؟

وإذا - وفي نسخة « إذا » - عنى :

؛ (الإمكان) .

و (الوجوب) .

هذا - وفي نسخة « بالممكن والواجب كهذا » وفي أخرى « بالإمكان هذا » - فنقول : إنه :

واجب وليس بممكن .

وقولهم : الجسم ليس - وفي نسخة « لا » - يمكن أن - وفي نسخة بدون عبارة « يمكن أن » - يكون واجباً ، تحكم لا أصل له .

[١٧٧] - قلت :

قد تقدم من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - قولنا : إنه إذا فهم من : (واجب الوجود) . ما (ليس له علة) .

وفهم من :

(ممكن الوجود) .

(ما له علة) .

لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها - وفي نسخة بدون عبارة « معترفاً بها » وفي أخرى « معترفاً بهم » - فإن - وفي نسخة بدون عبارة « فإن » - للخصم أن يقول : ليس كما ذكر ؛ بل كل موجود لا علة له .

لكن إذا فهم من .

واجب الوجود ، الموجود الضروري .

ومن : الممكن ، الممكن الحقيقي .

أفضى الأمر ولا بد ، إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال : إن كل موجود فإما أن يكون : ممكناً .

أو ضرورياً .

فإن كان ممكناً فله علة ؛ فإن كان تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر ، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية .

ثم يسأل في تلك العلة الضرورية ، إذا جوز أيضاً أن من الضروري ما - وفي نسخة « فيما » - له علة ، وما ليس له علة .

فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذى له علة ، لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة .

* * *

وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة (١) في الموجودات .

وذلك أن الجرم السماوى ، عند الجميع من الفلاسفة ، هو ضرورى بغيره .

وأما هل الضرورى بغيره ، فيه - وفي نسخة « هل فيه ؟ » - إمكان بالإضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر .

ولذلك كانت هذه الطريقة - وفي نسخة « الطبيعة » - مختلفة - وفي نسخة « مختلفة » - إذا سلك فيها هذا المسلك .

فأما - وفي نسخة « فإذا » . مسلكه فهو مختل ضرورة ؛ لأنه لم يقسم - وفي نسخة « يتقسم » - الموجود أولاً إلى :

الممكن الحقيقى .

والضرورى .

وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات .

* * *

(١) المراد بالفلاسفة في عباراتهم هم فلاسفة الإغريق .

[١٧٨] - ثم قال أبو حامد - مجيباً للفلاسفة في قولهم : على أن الجسم - وفي نسخة « الجنس » - ليس بواجب الوجود بذاته ؛ لكونه له أجزاء هى علة : -

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء - وفي نسخة بدون عبارة « وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء » - وأن الأجزاء تكون سابقة فى الذات على الجملة .

قلنا : ليكن كذلك ؛ فالجملة تقومت بالأجزاء ، واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلية .

فلا يمكنهم رد هذا إلا بما ذكروه من لزوم نفي الكثرة عن : الموجود الأول . وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .
فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل الاعتقاد - وفي نسخة « فلا أصل لاعتقاده » - فى الصانع أصلاً .

[١٧٨] - قلت :

هذا القول لازم لزوماً لاشك - وفي نسخة « يشك » - فيه ، لمن سلك طريقة واجب الوجود فى إثبات موجود ليس بجسم .
وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أول - وفي نسخة « أوصل » - من سلكها فيما وصلنا - وفي نسخة « قلنا » - ابن سينا .

وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء .

وذلك أن القدماء : إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم ، هو مبدأ للكل من أمور متأخرة ، وهى الحركة والزمان .

وهذه الطريقة تفضى إليه فيما زعم : أعنى إلى إثبات مبدأ - وفي نسخة بدون كلمة « مبدأ » - فى أخرى بزيادة « موجود » -

بالصفة التي أثبتتها القدماء ، من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود .

ولو أفضت - وفي نسخة « اقتضت » - لكان ما قال - وفي نسخة « قالوا » - صحيحاً ، لكنها ليس - وفي نسخة « ليست » - تفضي - وفي نسخة « تقتضي » -

وذلك أن واجب الوجود بذاته ، إذا وضع موجوداً ، فغاية ما ينتق - وفي نسخة « ينبغي » - عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد ، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال في العالم وأجزائه ، صدق على العالم وأجزائه - وفي نسخة « أو على أجزائه » - أنه واجب الوجود .

هذا كله إذا سلمنا ان ههنا موجوداً هو واجب الوجود - وفي نسخة بدون كلمة « الوجود » -

وقد قلنا نحن : إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود هذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضي بالطبع إليها إلا - وفي نسخة « لا » - على النحو الذي قلنا .

* * *

وأكثر ما يلزم هذا القول : أعني ضعف هذه الطريقة ، عند من يضع أن - وفي نسخة - بدون كلمة « أن » - ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشائين ؛ لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات .

وكل وحدة - وفي نسخة « واحد » - في شيء مركب فهي - وفي نسخة « فهو » - من قبل واحد ، هو واحد - وفي نسخة بدون

عبارة « هو واحد » - بنفسه : أعني بسيطاً .
ومن قبل هذا الواحد ، صار العالم واحداً ؛ ولذلك يقول الاسكندر :

إنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع - وفي نسخة بدون كلمة « جميع » - أجزاء العالم ، كما يوجد في جميع - وفي نسخة بدون كلمة « جميع » - أجزاء - وفي نسخة بدون كلمة « أجزاء » - الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض والفرق بينهما - وفي نسخة « ههنا » - أن الرباط الذي في العالم قديم ، من قبل أن الرباط قديم .

والرباط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع ، من قبل الرباط القديم ، من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص ، كالحال في العالم .

فتدرك الخالق سبحانه وتعالى هذا - وفي نسخة « هو » - النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره ، كما يقوله أرسطو - وفي نسخة « أرسطاطاليس » - في كتاب - وفي نسخة « كتابه » - « الحيوان » .

* * *

وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي ، وقالوا : إنه ليس يرى أن - وفي نسخة « أنه » - ههنا مفارقاً - وفي نسخة « مفارق » - وقالوا :

إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود ، في مواضع .

وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته - وفى نسخة « فلسفة » -
المشرقية - وفى نسخة « الشرقية » -

قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب - وفى نسخة
« من مذهب » - أهل المشرق - فإنهم - وفى نسخة بدون عبارة
« فإنهم » - يرون أن الآلهة عندهم ، هى الأجرام السماوية على
ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون - وفى نسخة
« يضعون » - طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة.

* * *

ونحن - وفى نسخة « وأما نحن » - فقد تكلمنا فى هذه
الطريقة غير ما مرة ، وبيننا الجهة التى منها يقع اليقين فيها - وفى
نسخة بدون عبارة « فيها » - وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها .
وتكلمنا أيضاً على طريقة الإسكندر فى ذلك : أعنى الذى
اختاره فى كتابه الملقب بـ (المبادئ) .

وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريقة أرسطو إلى طريقة أخرى ،
لكنها مأخوذة من المبادئ التى بينها أرسطو .

وكلتا الطريقتين صحيحة ، لكن الطبيعة - وفى نسخة
« الطريقة » - وفى أخرى بدون عبارة « لكن الطريقة » - أكثر
ذلك - وفى نسخة « الأشهر فى ذلك » بدل « أكثر ذلك » - هى
طريقة أرسطو - وفى نسخة « أرسطاطاليس » -

* * *

ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى - وفى نسخة
« وعندى » - وفى أخرى بدون العبارتين - على ما أصفه - وفى
نسخة « أضعه » - كانت حقاً - وفى نسخة بزيادة « عندى » -

وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقدمها
العلم بأصناف الممكنات .

الوجود - وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » - فى الجوهر .
والعلم بأصناف الواجبة الوجود - وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » -
فى الجوهر .

وهذه الطريقة هى أن نقول : إن الممكن الوجود فى الجوهر
الجسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى .

وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب
الوجود - وفى نسخة بدون عبارة « فى الجوهر الجسمانى وواجب
الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود » -
بإطلاق - وفى نسخة « بالإطلاق » - وهو الذى لا قوة فيه أصلاً ،
لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات .

وما هو هكذا - وفى نسخة « كذلك » - فليس بجسم .
مثال ذلك أن الجرم السماوى قد ظهر من أمره أنه واجب
الوجود فى الجوهر الجسمانى ، وإلا لزم - وفى نسخة « وإلا لزم » -
أن يكون هنالك جسم أقدم منه .

وظهر من أمره أنه ممكن الوجود فى الحركة التى فى المكان .
فوجب أن يكون المحرك له ، واجب الوجود فى الجوهر .
وألا يكون فيه قوة أصلاً ، لا على حركة - وفى نسخة
الحركة » - ولا على غيرها .

« فلا - وفى نسخة « ولا » - يوصف بحركة ولا سيكون - وفى
نسخة « ولا سيكون » - ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات .
وما هو بهذه الصفة ، فليس بجسم أصلاً ، ولا قوة فى جسم .

* * *

وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة - وفي نسخة واجب -
الوجود في الجوهر :

إما بالكلية : كالحال في الاسطقتسات الأربع .
وإما بالشخص ، كالحال في الأجرام السماوية .

المسألة الحادية عشرة*

في تعجيز من يرى منهم
أن الأول يعلم غيره . ويعلم الأجناس
والأنواع^(١) بنوع كلي

* * *

[١٧٩] - قال أبو حامد :

فتقول - وفي نسخة بدون عبارة « فتقول » - أما المسلمون فلما - وفي نسخة
« لما » - انحصر عندهم الوجود :
في حادث .

وقديم - وفي نسخة « وفي قديم » -

ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته .

وما عداه حادث - وفي نسخة « وكان ما عداه حادثاً » - من جهته - وفي
نسخة بدون عبارة « من جهته » - بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في
علمه ؛ فإن المراد بالضرورة لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يكون معلوماً للمريد ،
فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن
إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته - وفي نسخة بدون عبارة « ولم يبق إلا ذاته » -
ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أراده ، فهو حي - وفي نسخة « واحد » -
بالضرورة .

وكل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى .

فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى .

وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

* وفي نسخة (المسألة الحادية عشر) وفي أخرى (المسألة الحادية عشر) وفي رابعة (مسألة) وفي
خامسة (المسألة) .
(١) وفي نسخة (الأنواع والأجناس) .

[١٧٩] - قلت :

هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس - وفي نسخة « ليقاس » -
بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم ؛ لكون - وفي نسخة « لكن » -
هذا القول أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة .

وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم ، مع من
ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلئاً ،
وذلك أنهم شبهوا - وفي نسخة « شبهوه » - العالم بالمصنوعات التي
تكون عن إرادة الإنسان ، وعلمه ، وقدرته .

فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسمًا ، قالوا :
إنه أزلئ .

وإن كل جسم محدث .

فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة ، فعلا لجميع
الموجودات - وفي نسخة « الموجود » -

فصار هذا القول قولاً مثاليًا شعريًا ، والأقوال المثالية مقنعة
جدًا ، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها .

وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ،
من طباع الموجود الأزلئ .

وإذا كان ذلك كذلك ، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف :
بالأزلية .

وعدم الأزلية .

كما يختلف الجنس الواحد بالفصول - وفي نسخة « في
الفصول » - المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلئ من المحدث ،
أبعد من تباعد الأنواع بعضها من - وفي نسخة « مع » - بعض ،
المشتركة في الحدوث .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - كان بُعد الأزلئ من غير
الأزلئ ، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض - وفي نسخة
بدون عبارة « المشتركة في الحدوث فإذا كان بُعد الأزلئ من
غير الأزلئ أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض » - فكيف
يصح أن ينتقل الحكم من :
الشاهد .

إلى الغائب ؟

وهما في غاية المضادة ! !

* * *

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة
في الشاهد .

وفي الغائب .

- وفي نسخة بدون عبارة « وهما في غاية المضادة . . . وفي الغائب » -
ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من
الشاهد إلى الغائب .

وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان ، ليس
تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان .

عن الإرادة - وفي نسخة « لإرادة » -

وعن الإدراك الحاصل عن الحواس .

والحواس ممتنعة على - وفي نسخة « عن » - الباري سبحانه
وتعالى .

وأبعد من ذلك الحركة في المكان .

* * *

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة - وفي نسخة « حوسا » وفي أخرى « حواس » - للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة . وينفون عنه الحركة بإطلاق .

فإذن :

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان . وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة : إن الإدراك والنعم في الأول هما نفس الحياة .

* * *

وأيضاً فإن معنى الإرادة في الحيوان .

هي الشهوة الباعثة - وفي نسخة « المنبئة » - على الحركة . وهي في الحيوان والإنسان - وفي نسخة بدون عبارة « الإنسان » - عارضة لتام ما ينقصهما في ذاتهما - وفي نسخة « ينقصه في ذاته » - والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل . إما في نفسه .

وإما في غيره .

فكيف يتخيل - وفي نسخة « يتخيلوا » - إرادة أزلية ، هي سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل ؟ أو كيف يتخيل - وفي نسخة « يتخيلوا » - إرادة وشهوة ، حالهما قبل الفعل ، وفي وقت الفعل وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير ؟

وأيضاً الشهوة من حيث هي سبب للحركة .

والحركة لا توجد إلا في جسم .

فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس . فإذا لم يكن معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم .

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما .

وبصدور - وفي نسخة « ويصدر » - الأفضل من الضدين ، دون الأخس - وفي نسخة « الآخر » - عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلاً .

ولذلك يقولون في الباري سبحانه وتعالى .

إن الأخس به ثلاث صفات وهو كونه :

عالمًا ، فاضلاً ، قادراً .

ويقولون : إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه .

وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص في البشر .

* * *

هذا كله هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - قول الفلاسفة في هذا الباب .

وإذا أورد - وفي نسخة « أوردوا » - هذا - وفي نسخة « ذلك » - وفي أخرى بدونها - كما أوردناه بهذه الحجج ، كان قولاً مقنعاً لا برهانياً .

فعليك أن تنظر في هذه الأشياء ، إن كنت من أهل السعادة التامة ، في مواضعها من كتب - وفي نسخة « كتاب » - (البرهان) ، إن كنت ممن - وفي نسخة بدون عبارة « كنت ممن » - تعلم - وفي نسخة « تعلمت » - الصنائع التي فعلها البرهان .

فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس - وفي نسخة بدون عبارة « أن ليس » وفي أخرى « كما لا » - يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة .

كذلك ليس يمكن من لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه . بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع ، وإنما خالف القول في هذا العمل لأن العمل هو فعل واحد - وفي نسخة « واحدة » - فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة . وأصناف الأقاويل كثيرة .

فيها برهانية .

وغير برهانية .

والغير برهانية - وفي نسخة « والغير البرهانية » وفي أخرى بدون العبارتين - لما كانت تتأني - وفي نسخة « تأني » - بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأني - وفي نسخة « تأني » - بغير صناعة . وذلك غلط كبير .

ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ، ليس يمكن فيها قول غير القول - وفي نسخة « لقبول » - الصناعي ، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة ، كالحال في صنائع الهندسة ؛ ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب ، فليس هو قولاً صناعياً برهانياً ، وإنما هو - وفي نسخة « هي » - أقوال - وفي نسخة « أفعال » - غير صناعية ، بعضها أشد إقناعاً من بعض .

* * *

فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا .

ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً . وهذا كله عندى - وفي نسخة « عنده » - تعد على الشريعة ، وفحص عما لم تأمر - وفي نسخة « تنص » - به الشريعة - وفي نسخة « شريعة » - لكون قوى البشر مقصورة عن هذا .

وذلك أن - وفي نسخة « أنه » - ليس كل ما سكت عنه الشرع - وفي نسخة بدون عبارة « لكون قوى البشر . . . عنه الشرع » - من العلوم ، يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور - وفي نسخة « الجمهور » - بما أدى إليه النظر إنه من عقائد الشرع فإنه ، يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط - وفي نسخة « التخليط » - العظيم ، فينبغي أن يسكت - وفي نسخة « بمسك » - من هذه المعاني عما - وفي نسخة « كل ما » - سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصورة عن - وفي نسخة « على » - الخوض في هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به في الشرع ، إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافي في بلوغ سعادتهم - وفي نسخة « بلوغ ذلك » وفي نسخة « بلوغ » فقط - .

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على قدر القدر الذى يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم ، والمرضى في إزالة مرضهم .

كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وكذلك الحال في الأمور العملية ، ولكن الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم ، وخاصة - وفي نسخة « رخصته » - في المواضع التى يظهر أنها من جنس الأعمال التى

فيها حكم شرعى : ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس :
فمنهم من نفى القياس ، وهم الظاهرية .

ومنهم من أثبتته ، وهم أهل القياس ، وهذا بعينه هو لاحق
فى الأمور العلمية - وفى نسخة « العملية » -

ولعل - وفى نسخة « وأما » - الظاهرية فى الأمور العلمية
- وفى نسخة « العملية » - أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية .

* * *

والسائل من المتخصصين - وفى نسخة « المتخصصين » -
فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو .
أن يكون من أهل البرهان .
أولا يكون .

فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه - وفى نسخة « معه » -
على طريقة - وفى نسخة « طريق » - البرهان ، وعرف أن هذا
النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان ، وعرف بالمواضع التى
نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان .
وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

أن يكون مؤمناً بالشرع .

أو كافراً - وفى نسخة « أو كان كافراً » وفى أخرى بزيادة « به » -

فإن - وفى نسخة « وإن كان » - كان - وفى نسخة بدون كلمة

« كان » - مؤمناً - وفى نسخة بزيادة « به » - عرف أن التكلم فى مثل

- وفى نسخة « أمثال » وفى أخرى بدونهما - هذه الأشياء حرام بالشرع .

وإن كان كافراً - وفى نسخة بزيادة « به » - لم يبعد على

أهل البرهان معاندته - وفى نسخة « بمعاندته » - بالحجج القاطعة له .

هكذا ينبغى أن يكون حال - وفى نسخة « حاصل » - صاحب

البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التى ما من
مسكوت - وفى نسخة « سكوت » - عند فيها من الأمور العلمية
إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها - وفى نسخة بدون
عبارة « فيها » وفى أخرى « منها » - وسكت عنها فى التعليم العام .

* * *

وإذ قد تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله - وفى نسخة
« بسببه » وفى أخرى « به » - مما دعت إليه الضرورة ، وإلا فالله - وفى
نسخة « بالله » - العالم ، والشاهد - وفى نسخة « الشاهد » وفى أخرى
بدون العبارتين - والمطلع ، أننا ما كنا نستجيز أن نتكلم فى هذه الأشياء
هذا النحو من التكلم .

* * *

ولما - وفى نسخة « أما » وفى أخرى « فأما » - وصف أبو حامد
الطرق - وفى نسخة « الطريق » - التى منها أثبت المتكلمون صفة
العلم وغيرها ، على أنه فى غاية البيان ؛ لكونها فى غاية الشهرة ،
وفى غاية السهولة فى التصديق - وفى نسخة بدون عبارة « فى
التصديق » - بها ، أخذ يقايس بينها وبين طرق - وفى نسخة
« طريق » - الفلاسفة ، فى هذه الصفات ، وذلك فعل خطي .

* * *

[١٨٠] - فقال أبو حامد - وفى نسخة بدون عبارة أبو حامد -

فأما - وفى نسخة « أما » - أنتم - مخاطباً للفلاسفة - وفى نسخة بدون عبارة ،

مخاطباً للفلاسفة - فإذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يحدث - وفى نسخة « لا يحدث » -

بإرادته - وفى نسخة « بإرادة » - فن أين عرفتم أنه يعرف غير - وفى نسخة

بدون كلمة « غير » - ذاته ، فلا بد من الدليل عليه - وفى نسخة بدون عبارة

« فلا بد من الدليل عليه » -

ثم قال (١) — وفي نسخة بدون عبارة « ثم قال » — :

وحاصل — وفي نسخة « حاصل » — ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك ، في أدراج كلامه يرجع إلى فنين :

الأول — وفي نسخة « الفن الأول » — : أن الأول موجود لا في مادة .

وكل موجود لا في مادة ، فهو عقل محض .

— وفي نسخة بزيادة « وكل ما هو عقل محض » — فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاستغفال بها .

ونفس الآدمي مشغول بتدبير المادة ، أى البدن ، وإذا انقطع شغله — وفي نسخة بزيادة « بالموت » — ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذيلة المتعدية — وفي نسخة « المتقدمة » — إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها ؛ ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شيء ؛ لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا في مادة .

* * *

ثم لما حكى قولهم قال راداً عليهم — وفي نسخة بدون عبارة « ثم لما حكى قولهم قال راد عليهم » —

فبقولهم : قولكم : الأول موجود لا في مادة :

إن كان المعنى به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — أنه ليس بجسم ، ولا — وفي نسخة « ولا هو » — منطبق في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة . فهو مسلم .

فيبقى قولك — وفي نسخة « قولكم » — : وما هذه — وفي نسخة « هذا » — صفته ، فهو عقل مجرد .

فإذا تعنى بالعقل ؟

إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء ، فهذا — وفي نسخة « فهو » — نفس المطلوب وموضع النزاع ، فكيف أخذته في مقدمات قياس المطالبو ؟

وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك — وفي نسخة

بدون عبارة « لك » — إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن — وفي نسخة « ولا » — يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره .

فيقال : ولم أذعيت هذا — وفي نسخة بدون كلمة « هذا » — ؟ وليس ذلك بضرورى ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟

وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء ، المادة ، ولا — وفي نسخة « ولا ثم » —

— مادة — وفي نسخة « مانع » بدل « مادة » وفي أخرى « مادة فلا مانع » —

فبقولهم : نسلم — وفي نسخة « لا نسلم » وفي أخرى بدون عبارة « نسلم » —

أنه مانع ولا نسلم أنه المادة فقط .

وينتظم قياسهم على شكل القياسى الشرطى ، وهو أن يقال :

إن كان هذا في المادة ، فهو لا يعقل الأشياء .

ولكنه ليس في المادة .

فإذن يعقل الأشياء .

فهذا استثناء نقيض المقدم . واستثناء نقيض المقدم غير — وفي نسخة بدون

عبارة « نقيض المقدم غير » — منتج بالاتفاق .

وهو كقول القائل :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فإذن ليس بحيوان .

فهذا لا يلزم ؛ إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً ، فيكون حيواناً .

نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالى ، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ،

وهو ثبوت انعكاس التالى . على المقدم ؛ وذلك بالحصص ، وهو كقولهم :

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود .

لكن الشمس ليست طالعة .

فالنهار غير موجود .

لأن وجود النهار لا سبب له ، سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم في كتاب مدارك العقول الذي صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : فنحن ندعى التعاكس ، وهو أنه المانع في المادة ، فلا مانع سواء - وفي نسخته بدون عبارة « محصور في المادة فلا مانع سواء » -

قلنا : هذا - وفي نسخة « وهذا » - تحكم ، فما - وفي نسخة « فيما » -
الدليل عليه ؟ - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا : هذا تحكم فما الدليل عليه ؟ » -

[١٨٠] - قلت :

أول ما في هذا الكلام من الاختلال - وفي نسخة « اختلال » -
حكاية المذهب ، والحجة عليه : أن ما أورد فيه من المقدمات ،
أوردها على أنها كالأوائل^(١) ، هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة .
وذلك أنه لما تبين عندهم .

أن كل موجود محسوس ، مؤلف من مادة وصورة .

وأن - وفي نسخة « فإن » - الصورة هي المعنى الذي
- وفي نسخة « اني » - به صار الموجود موجوداً . وهي - وفي نسخة
« أو هي » - المدلول عليها - وفي نسخة بزيادة « إما » - بالاسم
والحد - وفي نسخة « والحمد » - وعنها - وفي نسخة « ومنها » -
يصدر الفعل الخاص بموجود موجود - وفي نسخة « بوجود موجود »
وفي أخرى « بموجود فقط » - وهو الذي دا على وجود الصور
في الموجود .

وذلك أنهم لما ألفوا الجواهر فيها .

قوى فاعلة ، خاصة بموجود موجود .

وقوى منفعة :

إما خاصة .

وإما مشتركة .

وكان الشيء ، ليس يمكن أن يكون منفعلاً بالشيء - وفي
نسخة بدون عبارة « بالشيء » - الذي هو به فاعل .

وذلك أن الفعل نقيض الانفعال .

والأضداد لا يقبل بعضها بعضاً .

وإنما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب .

مثال ذلك :

أن الحرارة لا تقبل البرودة .

وإنما الذي يقبل البرودة ، الجسم الحار ، بأن تنسلخ عنه
الحرارة ، ويقبل البرودة .

وبالعكس .

فلما ألفوا حال الفعل والانفعال ، بهذه الحال ، وقفوا
على أن جميع الموجودات ، التي بهذه الصفة مركبة من جوهريين .
جواهر هو فعل .

وجواهر هو قوة .

ووجدوا أن الجواهر الذي بالفعل ، هو كمال الجواهر
الذي بالقوة ، وهوله كالتناهية في الكون ؛ إذ كان غير متميز - وفي
نسخة « مميز » - عنه بالفعل .

* * *

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين - وفي نسخة « فتبين » -
لهم أنه يجب أن يرتقى الأمر في هذه الجواهر ، إلى جواهر بالفعل
عزى عن المادة .

فلزم أن يكون هذا الجوهر .
فاعلا غير منفعل أصلا .

وأن لا - وفي نسخة « ولا » - يلحقه كلال ، ولا تعب ، ولا فساد ؛
إذا كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل ، من قبل أنه كمال
الجوهر الذى بالقوة ، لا من قبل أنه فعل محض ، وذلك أنه لما
كان الجوهر الذى بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل من
قبل جوهر هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - بالفعل ، لزم :
أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر
هو فعل محض .

وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر .

وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك ، وفاعل بالمقدمات
الذاتية الخاصة به ، هو موجود فى « المقالة الثامنة » من الكتاب
الذى يعرفونه بـ « السماع الطبيعى » .

* * *

فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق - وفي نسخة « بطريق » -
خاصة وعامة ، على ما هو معلوم فى كتبهم ، نظروا فى طبيعة
الصور المحركة الهولانية ، فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ،
وأبعد مما بالقوة ؛ لكونها متبرية عن الانفعال أكثر من غيرها ،
الذى هو علامة المادة الخاصة بها .

وألغوا النفس من هذه الصور أشدها تبريا - وفي نسخة « تبرأ » -
عن المادة - وفي نسخة « عن العادة » وفي أخرى بدون العبارتين -
وبخاصة العقل ، حتى شكوا فيه :

هل هو من الصور - وفي نسخة بدون عبارة « أشدها » .
الصور - « - المادية ؟

أو ليس من الصور المادية ؟ - وفي نسخة « أو لا » -

* * *

ولما التفتوا للصور - وفي نسخة « من الصور » - المدركة من
صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى ، علموا أن علة الإدراك ،
هو التبرى من الهيولى .

ولما وجدوا - وفي نسخة « وجد » - العقل غير منفعل ، علموا
أن العلة فى كون الصورة :
جماداً .

أو مدركة .

ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت ، كمال ما بالقوة ،
كانت جماداً ، أو غير مدركة .

وإذا كانت كمالات - وفي نسخة « كمال » - فى أخرى
« كمالات لا » - محضاً ، لا تشوبها القوة ، كانت عقلاً .

وهذا كله - وفي نسخة بدون عبارة « كله » - قد ثبت - وفي
نسخة « رتب » - بترتيب برهانى ، وأقيسة طبيعية ليس يمكن
أن تتبين - وفي نسخة « يرتب » وفي أخرى « يترتب » - فى هذا
الموضع بالترتيب - وفي نسخة « الترتيب » وفي أخرى « التبيين » -
البرهانى إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب فى كتب كثيرة مختلفة
فى موضع واحد وذلك شئ يعرفه - وفي نسخة « يعرف » -
من ارتاض فى صناعة المنطق أدنى - وفي نسخة « أوفى » - ارتياض أنه
- وفي نسخة « وانه » - غير ممكن .

* * *

فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما - وفي نسخة بدون
كلمة « ما » - ليس منفعلاً أصلاً فهو عقل - وفي نسخة « فعل » -

وليس بجسم ؛ لأن كل منفعل جسم - وفي نسخة « كل جسم منفعل » - عندهم في مادة .

* * *

فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء ، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء ، لا في هذه الأشياء أنفسها ، التي اعترض عليهم هذا الرجل .
فهذا - وفي نسخة « فيها إذا » - وقفوا - وفي نسخة « اتفقوا » - على أن ههنا موجوداً هو عقل محض .

ولما رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها ، يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن ههنا عقلاً ، هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية - وفي نسخة « الطبيعة » - أن يجري فعلها على نحو فعل العقل .

فقطعوا من هذين الأمرين ، على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض ، هو الذي أفاد الموجودات - وفي نسخة « الموجود » - الترتيب والنظام الموجود في أفعالها - وفي نسخة « أفعال » -

وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته ، هو عقله الموجودات كلها . وإن - وفي نسخة « فإن » - مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته ، هو غير ما يعقل من غيره ، كالحال في العقل الإنساني . وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم ، وهو أن يقال :

كل عقل :

فإما أن يعقل ذاته .

أو غيره .

أو يعقلهما جميعاً .

ثم يقال : إنه إن عقل غيره ، فمعلوم أنه يعقل ذاته .

وأما إن عقل ذاته ، فليس يجب أن يعقل غيره ، وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم .

* * *

وكل ما تكلم - وفي نسخة « تقدم » - فيه ، من القياس الشرطي الذي صاغه على ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - تأوله ، فليس بصحيح .

وذلك أن القياس الشرطي - وفي نسخة بدون كلمة « الشرطي » - لا يصح إلا حين يتبين :
المستثنى منه .

واللزوم .

بقياس - وفي نسخة « لقياس » - حملي :

إما واحداً - وفي نسخة « زائداً » وفي أخرى « زائد » -

وإما أكثر من واحد .

والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسألة ، هو هكذا .

إن كان ما ليس يعقل هو - وفي نسخة « وهو » وفي أخرى بدون العبارتين - في مادة .

فما ليس في مادة فهو يعقل .

وذلك إذا تبين .

صحة هذا الاتصال .

وصحة المستثنى ^(١) .

وهي المقدمات التي قلنا : إنها عندهم نتائج ، ونسبها هذا

(١) يقصد بالمستثنى القضية المبدوءة بـ (لكن) في القياس الشرطي ، وهي المسألة بالصغرى وهي التي تذكر بعد الشرطية .

هذا الرجل إليهم ، على أنها عندهم أوائل ، أو قريبة - وفي نسخة « وقريبة » - من الأوائل .

* * *

وإذا تأول على - وفي نسخة بدون كلمة « على » - ما قلناه ، كان - وفي نسخة « وكان » - قياساً صحيح الشكل ، صحيح المقدمات .

أما صحة شكله ؛ فإن الذى استثنى منه ، هو مقابل التالى فأنتج مقابل المقدم .

لا كما زعم هو ، أنهم استثنوا .

مقابل المقدم .

وأتجوا :

مقابل التالى :

- وفي نسخة بدون عبارة « فأنتج مقابل المقدم . . . » وانتجوا

مقابل التالى « -

لكن لما كانت :

ليست أوائل .

ولا - وفي نسخة « لا » - هى مشهورة .

ولا يقع فى بادىء الرأى بها تصديق .

أنت فى غاية الشناعة ، لا سيما عند من لم يسمح - وفي

نسخة « لا يسمع » - قط من هذه الأشياء شيئاً .

فلقد شوش - وفي نسخة « تشوش » - العلوم ، هذا الرجل

تشويشاً عظيماً ، وأخرج - وفي نسخة « أخرج » - العلم عن

أصله - وفي نسخة « أهله » - وطريقه .

* * *

[١٨١] - قال أبو حامد :

الفن الثانى^(١) : قولهم : - وفي نسخة « قوله » وفي أخرى « قولنا » ، وفى رابعة

بدون هذه العبارات جميعاً - : إنا - وفي نسخة بدون عبارة ، « قال أبو حامد :

الفن الثانى قولهم : إنا » - وإن لم نقل :

إن الأول مريد - وفي نسخة « يريد » - الأحداث .

ولا أن - وفي نسخة « ولأن » - الكل حادث حدوثاً زائياً - وفي نسخة

« ثابتاً » وفي أخرى « ثانياً » -

فإننا نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه .

إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين - وفي نسخة بزيادة « له » - فلم يزل فاعلاً .

فلا نفارق غيرنا - وفي نسخة « عندنا » - إلا فى هذا القدر .

وأما فى أصل الفعل فلا .

وإذا وجب كون الفاعل عالماً ؛ بالاتفاق ، بفعله - وفي نسخة بدون عبارة

« بفعله » - فالكل عندنا من فعله .

* * *

والجواب : من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسيان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعى :

كفعل الشمس فى الإضاءة .

والنار فى التسخين .

والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية .

وأما الفعل الطبيعى ، فلا .

* * *

وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق الزوم عن ذاته :
بالطبع والاضطرار .

لا بطريق الإرادة والاختيار .

بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس .

وكما لا قدرة للشمس على كف النور .

ولا للنار على كف التسخين .

فلا قدرة للأول - وفي نسخة « الأول » - على الكف عن أفعاله ، تعالى
عن قولهم علواً كبيراً .

وهذا الخط ، وإن تجوز بتسميته فعلاً ، فلا يقتضى - وفي نسخة بزيادة
« له » - علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو :

أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل . فتمثل النظام الكلى - وفي
نسخة بزيادة « هو » - سبب فيضان الكل ، ولا سبب - وفي نسخة « مبدأ » --
له سوى العلم بالكل .

والعلم بالكل عين - وفي نسخة « غير » - ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ؛ فإنهم قالوا : ذاته ذات يلزم منه وجود

الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

فما الخيل لهذا المذهب ، مهما وافقهم على نفي الإرادة .

ولما - وفي نسخة « و » - وفي أخرى « ولو » - لم يشترط علم الشمس بالنور ،

للزم النور ، بل يتبعه النور - وفي نسخة بدون كلمة « النور » - ضرورة .

فليقدر ذلك في الأول . ولا مانع له - وفي نسخة « منه » - .

[١٨١] - قلت :

استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ،

وهو أن البارى سبحانه وتعالى ، ليس له إرادة .

لا في الحادثات .

ولا في الكل .

لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء من
الشمس .

ثم حكى عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلاً ، يلزم أن يكون
علماً .

والفلاسفة .

ليس ينفون الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

ولا يشتون له الارادة البشرية ؛ لأن البشرية - وفي نسخة

« لأن الإرادة البشرية » وفي نسخة بدون العبارتين جميعاً - إنما

- وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - هي .

لوجود نقص في المريد .

وانفعال عن المراد .

فإذا وجد المراد له :

تم النقص .

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة .

وإنما يشتون له من معنى الإرادة .

أن الأفعال الصادرة عنه ، هي صادرة عن علم .

وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر - وفي نسخة

« صادرة » - بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً .

إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما

حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا :

إنه يعلم الضدين .

لزم أن يصدر عنه الضدان معاً .
وذلك محال .

فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم .

وهي :

الإرادة .

هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم .
مريد عن علمه ، ضرورة . - وفي نسخة بدون عبارة «عن علمه ضرورة» -

* * *

وأما قوله :

إن الفعل قسمان .

إما طبعي .

وإما إرادى .

فباطل .

بل فعله عند الفلاسفة .

لا طبعي بوجه من الوجوه .

ولا إرادى بإطلاق .

بل إرادى منزّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان .

ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم .

كما أن اسم العلم كذلك ، على - وفي نسخة «أعنى»

وفي أخرى «وأعنى» - العلمين :

القديم .

والحادث .

فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما - وفي نسخة «لها» وفي أخرى «اسما» وفي رابعة بدون الجميع - عن المراد - وفي نسخة «المواد» - فهي معلولة - وفي نسخة بزيادة «له» - عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان .

والبارى سبحانه وتعالى منزّه عن أن يكون فيه صفة معلولة .

فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور - وفي نسخة «ضرورة» - الفعل مقترناً بالعلم ؛ فإن - وفي نسخة «وإن» - العلم ، كما قلنا ، بالضدين ، ففي العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين .
ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهي التي تسمى إرادة .

* * *

[١٨٢] - الوجه الثاني (١) :

قال أبو حامد - وفي نسخة «الوجه الثاني» : «قال» ، وفي أخرى «قال

أبو حامد : الوجه الثاني» - :

وهو : - وفي نسخة «هو» - أنا نسلم - وفي نسخة «أنه إن سلم» - أن

صدور الشيء عن - وفي نسخة «من» - الفاعل يقتضى العلم - وفي نسخة

بزيادة «أيضاً» - بالصادر - وفي نسخة «بالفعل الصادر» -

فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المغول - وفي نسخة «المعلول الأول» -

الذى هو عقل بسيط . فينبغى أن لا يكون عالماً إلا به .

والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة «أيضاً» - بما

صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط - وفي

نسخة « بالواسطة » - والتولد والازوم .

فالذى يصدر مما يصدر منه لم ينبغ - وفي نسخة « لم ينبغى » - أن يكون معلوماً له ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟

بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادى ، فكيف في الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد يكون بتحريك إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة - وفي نسخة « بوساطته » - :

من مصادمته .

وكسره غيره .

فهذا أيضاً لا جواب لهم - وفي نسخة « له » - عنه

[١٨٢] قلت :

الجواب عنه أن يقال - وفي نسخة بدون عبارة « أن يقال » - :
إن الفاعل الذى علمه في غاية التمام يعلم :
ماصدر ، غمما صدر منه .

وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر .

فان كان الأول في غاية العلم ، فيجب أن يكون علماً بكل ماصدر عنه .

بواسطة .

أو بغير وساطة .

وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن
علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .

* * *

[١٨٣] - ثم قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » - مجيباً

عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسفة - وفي نسخة « للفلاسفة » - فقال :

فإن قيل : لو - وفي نسخة « فلو » - قضينا - وفي نسخة « قطعنا » - بأنه

- وفي نسخة « فإنه » - لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشفاعة .

فإن غيره يعرف نفسه - وفي نسخة بزيادة « ويعرفه » - ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

[١٨٣] - قلت :

هذا الجواب ناقص ، فإنه عارض فيه المعقول - وفي نسخة
« المعلول » - بالشنيع .

ثم جاب هو .

* * *

[١٨٤] - فقال^(١) قلنا : هذه - وفي نسخة « فهذه » وفي أخرى « هذا » -

الشناعة لازمة من مفاد - وفي نسخة « من هؤلاء » - الفلاسفة في
نفي الإرادة .

ونفي حدوث العالم .

فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة - وفي نسخة « الفلسفة » -

أو - وفي نسخة « و » - لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث
بالإرادة .

[١٨٤] - قلت : وفي نسخة بدون عبارة « قلت » - :

يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه
من قبل الشناعة ، أن يلتزموا هذه الشناعة ، كما قالوا بشناعة
- وفي نسخة « في شناعة » - أخرى من :

قدم العالم .

ونفي الإرادة .

وهم لم ينفوا الإرادة ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها .

* * *

(١) أى أبو حامد .

[١٨٥] — ثم قال (١): بم تنكرون — وفي نسخة « تنكر » — على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد — وفي نسخة بزيادة « به » — كما لا ؛ فإنه في ذاته قاصر — وفي نسخة « ناقص » — والإنسان شرف بالمعقولات :

إما ليطلع على مصلحته في العواقب ، في الدنيا والآخرة .

وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة .

وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله تعالى فستغنى عن التكميل . بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته — وفي نسخة « ذلك » — من حيث ذاته ناقصاً — وفي نسخة بزيادة « وكذا سائر المخلوقات » —

وهذا — وفي نسخة « وهذا هو » — كما قلت — وفي نسخة « كما إن وصفته » — في : السمع والبصر .

وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان .

فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزّه عنه .

وأن التغيرات — وفي نسخة « وأن المتغيرات » — الداخلة في الزمان المنقسمة إلى ما كان ويكون لا يعرفها — وفي نسخة « لا يعرفه » — الأول ؛ لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته ، وتأثراً ، ولم — في نسخة « و » — وفي أخرى « فلم » — يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال .

وإنما النقصان في الحواس ، والحاجة إليها .

ولولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير له

— وفي نسخة « به » —

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان .

فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها .

والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات .

ولا يدرك شيئاً من المحسوسات — وفي نسخة بدون عبارة « كلها والأول لا يعرف ... من المحسوسات » — ولا يكون ذلك نقصاناً .

فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصاناً — وفي نسخة « ولا يكون فيه نقصان » — أيضاً . وهذا لا يخرج عنه .

[١٨٥] — قلت :

هذه حجة من يقول :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وقد حكمينا مذهب الجمع في الجمع — وفي نسخة « الجميع » — بين قولهم — وفي نسخة بدون عبارة « بين قولهم » — : إنه لا يعرف إلا ذاته .

وإنه يعرف جميع الموجودات .

ولذلك يقول بعض مشاهيرهم :

إن الباري سبحانه وتعالى ، هو الموجودات كلها ، وإنه المنعم بها .

فلا معنى لتكرير — وفي نسخة « لتكرر » — القول في ذلك .

* * *

والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية ؛ لأنها

كلها من باب :

قياس الغائب على الشاهد .

اللذين — وفي نسخة « الذين » — لا يجمعهما — وفي نسخة

« يجمعها » — جنس ، ولا بينهما مشاركة أصلاً وبالجملة : فكلامه

— وفي نسخة « فكلاهما » — في هذا الفصل ، مع ابن سينا ، لما احتج

بقول من يقول من الفلاسفة .

إنه يعلم ذاته .

ويعلم غيره .

إذ لا بد أن يعرف ما فعل .

وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا ، في تثبيت هذا المذهب ، ويستعملها هو أيضاً في معاندته ، هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان ، ويروم - وفي نسخة « ويرومون » وفي أخرى « ويرومون » - نقلتها إلى الباري سبحانه وتعالى .

وذلك لا يصح : لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم .

* * *

وذلك أن ما يقوله - وفي نسخة « يقول » - ابن سينا .

إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل .

هي مقدمة صادقة ، لكن لا على نحو - وفي نسخة « لكن

على نحو » - علم الإنسان بالشيء ، الذي يعقله ، لأن عقل

الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله ، وينفعل عنه .

وسبب الفعل فيه - وفي نسخة « منه » وفي أخرى « عنه » -

هو التصور بالعقل .

* * *

وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات ، يرد - وفي نسخة

« فرد » - عليه أبو حامد - وذلك أن كل من .

يفعل - وفي نسخة « يعقل » - من الناس فعلاً .

ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر .

وعن الثاني ، ثالث .

وعن الثالث ، رابع .

فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول .

ويقول له : إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة .

فكيف إذا وضعتم علماً لا يفعل بإرادة .

ولنما قال هذا ، لأن الذي اعتمد هو في تثبيت العلم للباري

سبحانه وتعالى ، تثبت - وفي نسخة « تثبيت » - الإرادة له .

ولذلك قال (١) :

(فهذا - وفي نسخة « وهذا » وفي أخرى « وهذا » - لازم

- وفي نسخة « أيضاً » بدل « لازم » - لا جواب - وفي نسخة

« لا جواب له » - عنه

يعنى في أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل ، عنده - وفي

نسخة « عندهم » - من الغير إلا الفعل الذي لزم عنه ، أولاً ، وهو :

العلة الثانية .

والمعلول الأول .

* * *

وكذلك ما حكى عنه ، من أنه لو كان

يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

لكان الإنسان أشرف منه .

وعلة وجود الإقناع - وفي نسخة « وعلة وجوده إقناع » وفي

أخرى « وعلة الإقناع » - في هذا القول أنه - وفي نسخة « بأنه » -

متى توهم الإنسان إنسانين :

أحدهما : لا يعقل إلا ذاته .

والآخر : يعقل ذاته وغيره .

حكم أن العقل - وفي نسخة « أن الإنسان » وفي أخرى « حكم العقل أن » - الذي يعقل : ذاته .

وغیره .

أشرف من الذي - وفي نسخة « الإنسان الذي » - : يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

فأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل أن : أحدهما : فاعل ، لا منفعل .
والآخر : منفعل ، لا فاعل .
فليس تصح هذه النقلة .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل ، وهو :

أن الأكثر علماً ، أشرف .

وكان فيما زعم أن :

نفي الفلاسفة - وفي نسخة بدون كلمة « الفلاسفة » - الإرادة .
ونفيهم - وفي نسخة وتفهم « وفي أخرى « وتعميم » -
الحدوث .

هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدرُوا أن - وفي نسخة « أن لا » -
يثبتوا : أن الأول يعلم غيره .

لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل ، مفعوله الذي هو غيره ، من حيث هو مريد له - وفي نسخة « مريده » -

قال (١) : إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط .

يريد كون المعلول الذي هو الإنسان أشرف من العلة ، الذي هو الخالق سبحانه وتعالى ، لأنهم إذا نفوا : حدوث العالم .

كما زعم ، نفوا .

الإرادة .

وإذا انتفت الإرادة ، انتفى أن يعلم - وفي نسخة « أن العلم »

وفي أخرى « العلم » - ما - وفي نسخة « وما » - يصدر عنه .

وهذا كله قد تقدم أنه ليس بصحيح : أعني :

نفي الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى .

وإنما ينفون - وفي نسخة « ينفون عنه » - :

الإرادة المحدثه .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين .

المحدث .

والأزلي .

أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب من :

الفرق بين العلمين .

وهو شيء لازم له في الحقيقة .

* * *

(١) جواب قوله « ولما احتج » .

[١٨٦] - فقال: ^(١) ثم يقال: هم تنكرون - وفي نسخة «تنكر» -
على من قال من الفلاسفة:

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه
- وفي نسخة «له» وفي أخرى «عليه» - غيره ، إلى آخر ما كتبناه
- وفي نسخة «كتبه» - .

[١٨٦] - وتلخيصه أن - وفي نسخة «وتلخيصه من» وفي
أخرى «يريد أن» - هذه الإدراكات كلها ، إن كانت لنقص
في الآدمي ، فالباري تعالى منزّه عنها .
فهو يقول لابن سينا .

إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه - وفي نسخة بدون
عبارة «أن كونه» - لا يدرك الجزئيات ليس لنقص - وفي نسخة
«بنقص» - فيه ؛ إذ كان قام البرهان عندك على أن
إدراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك .
كذلك عدم إدراك الغير ، ليس يلزم أن يكون لنقص
- وفي نسخة بدون عبارة «لنقص» - فيه ، إذ كان إدراك الغير ،
هو الذي يكون لموضع نقص المدرك .

* * *

والانفصال عن هذا كله

أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات - وفي
نسخة «المتقابلان» - التي - وفي نسخة «بل الذي» - تقتسم
الصدق والكذب - وفي نسخة «الكذب والصدق» - على - وفي
نسخة «هو» - علم الانسان - وفي نسخة «العلم الإنساني» -

(١) أي الفزال .

مثال ذلك : أن الانسان يقال فيه :

إما أن يعلم الغير .

وإما أن لا يعلمه .

على أنهما متناقضان ، إذا - وفي نسخة «وإذا» - صدق
أحدهما ، كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران
جميعاً - أعني :

الذي نعلمه .

ولا نعلمه .

أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقصاً ، وهو العلم الإنساني .
ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصاً ، وهو العلم - وفي نسخة بدون
عبارة «الإنساني ويعلمه ... وهو العلم» - الذي لا يدرك كيفيته
إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه أنه :

يعلمها .

ولا يعلمها .

هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل فقال : إنه :

يعلم الكليات .

ولا يعلم الجزئيات .

فغير محيطة بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم ؛ فان العلوم الإنسانية
كلها اتفعالات ، وتأثيرات ^(١) عن الموجودات .

والموجودات هي المؤثرة هي فيها .

وعلم الباري سبحانه ، هو المؤثر في الموجودات .

(١) لعل «الصواب وتأثيرات» .

والموجودات هي المنفعلة عنه .

* * *

وإذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد ، وبين الفلاسفة (١) في هذا الباب .
وفي الباب الذي يلي هذا .
وفي الذي يلي الذي يليه .
ولكن - وفي نسخة « ولتكن » - على كل حال - وفي نسخة « على حال » - فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ، وتذكر ما سلف من ذلك .

المسألة الثانية عشرة *

في تعجزهم
عن إقامة الدليل على أنه - وفي
نسخة « أن الأول » - يعرف ذاته - وفي
نسخة بزيادة « أيضاً » -

* * *

[١٨٧] - فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته - وفي نسخة « بإرادة » - :

استدلوا بالإرادة على العلم .
ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة .
ثم بالحياة على أن كل حي يشعر بنفسه .
وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته .
فكان هذا منهجاً - وفي نسخة « منسجاً » - معقولا في غاية المتانة .
فأما أنتم ، فإذا نفيت
الإرادة .
والإحداث .

وزعمتم أن ما يصدر عنه - وفي نسخة « منه » - يصدر بلزوم على سبيل
الضرورة والطبع .
فأى بُعد في أن - وفي نسخة « بعد أن » - تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد
منه المعلول الأول فقط .

ثم يلزم المعلول الأول ، المعلول الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات .
ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته .

* في الأصل (المسألة الثانية عشر) وفي نسخة (مسألة) .

(١) يعنى لاتفاقه معهم واتفاقهم معه ، والحكم بوقوع الاتفاق بين أبي حامد والفلاسفة ، يعنى خروج من فصل وانحرف بتفصيله عن أصول الفلاسفة ، من هذا الاتفاق ، وهو ابن سينا بطبيعة الحال .
ومعنى هذا اعتراف ابن رشد بانتصار أبي حامد في هذه المسألة .
ومعنى هذا مرة أخرى « إصابة الغزالي في فهم مذهب ابن سينا في علم الله بالكماليات » دون الجزئيات .
ومعنى هذا مرة ثالثة أن من قال إن ابن سينا لم يقل بهذا التفصيل من أمثال « صاحب المحاكات » الذي انخدع بقوله الشيخ محمد عبده ، هو من وجهة نظر ابن رشد غير فاهم لابن سينا فهماً صحيحاً .

كالنار يلزم منها — وفي نسخة « عنها » — السخونة .

والشمس يلزم منها النور .

ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره .

بل ما — وفي نسخة « من » — يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه — وفي نسخة « منه » — فيعرف غيره .

وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم في ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ فإذا — وفي نسخة « وإذا » — لم يعرف غيره ، لم يبعد أن لا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ؛ إذ لا فصل بينكم وبين من

قال :

كل من لا يفعل — وفي نسخة « يعقل » — بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر . فهو ميت .

ومن لا يعرف غيره فهو ميت .

فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأى حاجة به إلى — وفي نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يعرف ذاته .

فإن عادوا إلى أن كل برىء من — وفي نسخة « عن » — المادة ، عقل لذاته — وفي نسخة « برىء من ذاته » بدل « لذاته » — فيعقل نفسه .

فقد — وفي نسخة « وقد » — وفي أخرى « قد » — بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

وإن قالوا — وفي نسخة « فإن قيل » — :

البرهان عليه : أن الموجود ينقسم إلى :

حى .

وميت .

والحى أقدم وأشرف من الميت .

والأول أقدم وأشرف .

فليكن حياً .

وكل حى يشعر بذاته ؛ إذ يستحيل .

أن يكون في معلولاته ، الحى .

وهو لا — وفي نسخة « ولا » ، وفي أخرى بدون العبارتين — يكون حياً .

قلنا : هذه تحكمات ؛ فإننا نقول : لم يستحيل — وفي نسخة « لم يستحل » — وفي

أخرى « استحال » — أن يلزم مما — وفي نسخة « ما » — وفي أخرى « ممن » — وفي رابعة « من » — لا يعرف نفسه ، ما — وفي نسخة « من » — يعرف نفسه ؟

بالوسائط الكثيرة .

أو بغير واسطة .

فإن كان الخيل لذلك ، كون المعاول أشرف من العلة ، فلم يستحيل — وفي

نسخة « يستحل » — أن يكون المعلول أشرف من العلة ، وليس هذا بديهياً — وفي

نسخة بدون عبارة « وليس هذا بديهياً » وفي أخرى « وليس هذا » —

ثم بم تنكرون أن شرفه في أن الوجود الكلى — وفي نسخة « وجود الكل » — وفي

أخرى « الموجود الكلى » — تابع لذاته ، لا في علمه .

والدليل — وفي نسخة « الدليل » — عليه أن غيره ربما عرف أشياء سرى

ذاته ، ويرى — وفي نسخة « يرى » — ويسمع ، وهو لا يرى ولا يسمع .

ولو قال قائل — وفي نسخة « القائل » — :

الموجود ينقسم إلى :

المبصر ، والأعمى .

والعالم ، والجاهل .

فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالمًا بالأشياء .

لكنهم ينكرون — وفي نسخة « لكنكم تنكرون » — ذلك ، ويقولون :

ليس الشرف في البصر ، والعلم بالأشياء ، بل في الاستغناء عن البصر والعلم .

وكون الذات بحيث يوجد منها — وفي نسخة « منه » — الكل الذى فيه العلماء ،

وذو — وفي نسخة « وذو » — الأبصار .

فكذلك — وفي نسخة « وكذلك » — لا شرف في معرفة الذات ، بل في كونه

مبدأ الذوات - وفي نسخة « لذوات » - العرافة - وفي نسخة « المعروفة » وفي أخرى « المعرفة » -

وهذا شرف - وفي نسخة « وهو أشرف » - مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون إلى نفي علمه أيضاً بذاته ؛ إذ

لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة .

ولا يدل على الإرادة سوى حدوث - وفي نسخة « حدث » - العالم .

وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظراً العقل^(١) .

فجميع ما ذكره من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليها ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها في الظنيات .

ولا غرو - وفي نسخة « والاعر » وفي أخرى بدون العبارتين - لو حار - وفي

نسخة بدون عبارة « لوحار » - العقل في الصفات الإلهية ، ولا عجب ؛ إنما العجب

من عجبهم - وفي نسخة « عجزهم » - بأنفسهم ، وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم

عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من - وفي نسخة « عن » - الخبط ،

والخبال - وفي نسخة « والخيال » -

[١٨٧] - قلت :

من أعجب الأشياء دعواهم أن :

حدوث العالم

يلزم عنه أن :

يكون عن إرادة :

والحوادث نجدها تحدث .

عن الطبيعة .

وعن الإرادة .

وعن الاتفاق .

(١) هذا هو المحور الذي يدور حوله كتاب تهافت الفلاسفة ، حيث يريد أن يفسد الظن الذي يذهب إلى أن العقل وحده كاف ، وفيه غناء عما يأتي به الرسل .

أما التي تحدث عن الإرادة ، فهي الأمور الصناعية .

وأما التي تحدث عن الطبيعة ، فهي الأمور الطبيعية ، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة ، لكانت الإرادة مأخوذة في حده .

ومعلوم أن حد الحادث .

هو الموجود بعد العدم .

والعالم إن كان حادثاً :

فهو أن يحدث ، من حيث هو موجود طبيعي ، عن مبادئ

أمور طبيعية ، أخرى منه أن - وفي نسخة « من » بدل « منه أن » -

تحدث من مبادئ صناعية ، وهي الإرادة .

ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول ، آثر وجوده على

عدمه ، وجب أن يكون مريداً ، وإن كان لم يزل موثراً للوجود .

والمريد - وفي نسخة « المريد » وفي أخرى « المراد » - كما

قال ، يلزم أن يكون عالماً ، فقد شاركهم - وفي نسخة « شاركهم » -

الفلاسفة في هذا الأصل .

والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعاً ؛ لأن فيه

تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية .

* * *

وأما - وفي نسخة « أما » وفي أخرى « و » - قوله عن الفلاسفة

إنهم يرون :

أن ما يصدر عن الباري سبحانه وتعالى يصدر على طريق

الطبع ، فهو قول باطل عليهم^(١) .

والذي يرون في الحقيقة أن صدور الموجودات عنه ،

(١) أي نسبته إليهم باطلة ، وفي هذا اتهام لأبي حامد إما في النقل ، وإما في الفهم .

هو بجهة أعلى من :
الطبيعة .

والإرادة الإنسانية .

فإن كلتا الجهتين يلحقهما - وفي نسخة « يلحقها » -
النقصان . وليس تقتسمان الصدق والكذب .

إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه
سبحانه .

صدوراً طبيعياً .

ولا صدوراً إرادياً ، على نحو مفهوم الإرادة ههنا ، فإن
الإرادة في الحيوان هي مبدأ الحركة .

وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة ، فهو يتنزه عن مبدأ
- وفي نسخة « عن هذا » وفي أخرى « عن هذه » - الحركة ، على
الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد .

فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة .

ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه .

والبرهان على أنه مريد : أنه عالم بالضدين ، فلو كان
فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معاً ، وذلك
مستحيل .

فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار .

* * *

ومما يلبسون به في هذا الباب ، قولهم .

إن كل - وفي نسخة « إن كان » - فعل :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالإرادة .

وهم لا يفهمون .

معنى الطبع .

ولا معنى الإرادة .

فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان - وفي نسخة
« معنيين » - :

أولهما : صعود النار إلى فوق .

وهوى الأرض - وفي نسخة « الحجر » - إلى أسفل .

وهذه - وفي نسخة « وهذا » - الحركة ، إنما تصدر عن

الموجود إذا لحقه أمر عارض ، وهو تكون - وفي نسخة « الكون » -
الشيء في غير موضعه ، وهنالك قاسر يقصره - وفي نسخة « قاصر
يقصره » وفي أخرى « قاصد يقصده » -

والبارى سبحانه منزّه عن هذا الطبع .

ويطلقون أيضاً اسم الطبع : على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي

- وفي نسخة بدون عبارة « عقلي » - مثل الأفعال التي تصدر عن

- وفي نسخة « عنه عن » - الصنائع - وفي نسخة « الطبايع » -

فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل .

وبعضهم يقول : إن - وفي نسخة « إنه » وفي أخرى « بأن » -

ليس لها عقل ، وإنما تفعل بالطبع ، وهم يقولون : إنها صادرة

عن عقل لأنهم يشبهونها - وفي نسخة « لا يشبهونها » - بالأمور

الصناعية التي تتحرك من ذاتها ، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة .

ولذلك يقول - وفي نسخة بدون كلمة « يقول » - أرسطو

- وفي نسخة « أرسطاطاليس » - رئيسهم :

إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل .

فما أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم به أبو حامد .

* * *

وأما من يضع حكماً كلياً :
أن العارف بذاته يعرف غيره الذى صدر عنه .
فإنه يلزمه :

أن من لا يعرف غيره ، لا يعرف ذاته .
ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله :
إنه يعرف غيره .

بما ساق عليه من حجج الفلاسفة فى ذلك .
ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته .
والإلزام صحيح^(١) .

وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم فى هذا الباب بقولهم :
إن من لا يعرف ذاته ، فهو ميت .
والأول لا يمكن أن يكون ميتاً .

فهو قول إقناعى - وفى نسخة « اقتناعى » - مؤلف من
مقدمات مشهورة .

وذلك أن من ليس بحيى - وفى نسخة « يحيى » - فليس
هو ميتاً .

إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة .

إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ (موات) و (جماد)
فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب .

وذلك أن كل موجود :

فإما أن يكون حياً .

(١) هنا يعطى ابن رشد الحق للغزالي .

وإما - وفى نسخة « أو » - جماداً .

هذا إذا - وفى نسخة « إذ » - فهمنا من الحياة أنها مقولة
بإشتراك الاسم على :
الأزلى ، والفاقد .

* * *

[١٨٨] - وأما قوله^(١) :

فإن عمادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ،
فقد - وفى نسخة « وقد » -

قلنا - وفى نسخة « بينا » - أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

[١٨٨] - فإنه قد سلف من قولنا وجه - وفى نسخة بدون
عبارة « إلى أن ما هو . . . من قولنا : وجه » - برهانهم عليه
بحسب ما يبتقى - وفى نسخة « ينبغي » - من قوة البرهان عليه ،
إذا وضع فى هذا الكتاب : أعنى أنه تنقص قوته ولا بد بمنزلة
الشيء إذا خرج من موضعه الطبيعى .

* * *

وأما ما حكاه أيضاً عن احتجاج الفلاسفة فى هذا بقولهم
- وفى نسخة « فقولهم » -

إن الموجود :

إما أن يكون حياً .

أو ميتاً .

والحى أشرف من الميت .

والمبدأ أشرف من الحى .

فهو حى ضرورة .

(١) أى أبو حامد .

فإذا فهم من الميت ، الموت ، كانت المقدمات مشهورة صادقة .

* * *

وأما قوله : إنه يمكن أن يصدر .

مما - وفي نسخة « ما » - ليس بحى ، حياة ، وعما ليس بعالم ، علم .

ويكون الشرف للمبدأ إنما هو من جهة ما هو مبدأ لكل فقط .

فقول كاذب ؛ فإنه - وفي نسخة « لأنه » -

لو جاز أن يصدر عما ليس بحى حياة .

لجاز أن يصدر عما ليس بوجود وجود .

ولجاز أن يصدر أى شىء اتفق ، من أى شىء اتفق .

ولم يكن جملة بين الأسباب والمسببات موافقة :

لا فى الجنس المقول بتقديم وتأخير .

ولا فى النوع .

* * *

وأما قوله :

إن - وفي نسخة بدون عبارة « قوله إن » - قولهم : إن ما - وفي

نسخة بدون كلمة « ما » - هو ما أشرف من الحى ، فهو حى .

بمنزلة قول القائل :

أ هو أشرف ، مما له سمع وبصر ، فله سمع وبصر .

وهم لا يقولون هذا ، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول : السمع

والبصر .

وإذا - وفي نسخة « وإن » وفي أخرى « فإذا » - جاز عندهم

أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير - وفي نسخة « البصير » -

ليس بسميع ولا بصير ، فيجوز أن يكون ما هو - وفي نسخة بدون

كلمة « هو » - أشرف من الحى ومن العالم ، غير حى ولا عالم .

وأيضاً كما يجوز عندهم أن يصدر :

عما ليس له بصر .

ما له بصر .

كذلك يجوز أن يصدر .

عما ليس له علم .

ما له علم .

وهذا الكلام هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - سفسطائى

مغلط جداً ؛ فإنه إنما صار عندهم ما ليس له - وفي نسخة بدون

عبارة « ما له علم وهذا الكلام . . . ما ليس له » - سمع ولا بصر ،

أشرف مما له سمع وبصر ، لا بإطلاق ، بل من جهة ما له إدراك

أشرف من البصر والسمع - وفي نسخة « السمع والبصر » - وهو العلم .

فلما كان العلم ليس فوقه شىء فى الشرف ، لم يجز أن يكون

ما ليس بعالم أشرف مما - وفي نسخة « ممن » - هو عالم ، مبدأ^(١)

كان أو غير مبدأ .

وذلك أن المبادئ لما كانت - وفي نسخة « كان » - :

منها عالم .

ومنها غير عالم .

لم يجز أن يكون غير العالم - وفي نسخة « غير عالم » - منها

أشرف من العالم ، كالحال فى المعلولات - وفي نسخة « المعلومات » -

العالمة ، وغير العاملة .

فشرفية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم - وفي نسخة

(١) أى سواء كان العالم مبدأ - أى أصلاً لغيره - أو لم يكن مبدأ .

«المعلم» - إلا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم - وفي نسخة «الغير العالم» - شرفية المبدأ العالم .
وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ ، أشرف من فضيلة العلم ؛
ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذى فى غاية الشرف ، فى الغاية من
الفضيلة ، وهى العلم .

* * *

وإنما فرّ القوم عن - وفي نسخة «من» - أن يصفوه بالسمع
والبصر - وفي نسخة «بالسمع والبصر» - لأنه يلزم عن وصفه
بهما - وفي نسخة «بها» - أن يكون ذا نفس .
وإنما وصف نفسه فى الشرع ، بالسمع والبصر - وفي نسخة
«بالسمع والبصر» - تنبيهاً - وفي نسخة «منها تنبيهاً» - على أنه
سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن - وفي
نسخة بزيادة «فى» - تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع
والبصر^(١) ؛ ولذلك كان هذا - وفي نسخة بدون كلمة «هذا» -
التأويل ، خاصاً بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد
الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسويين
إلى العلم بالشرعية .

* * *

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد ،
فإننا لله وإنا إليه راجعون ، على زلل العلماء ومساخمتهم لطلب

(١) ولم هذا ؟ والأمر - على ما ذكرت أنت - لا يحتاج إلى أن يكون هناك خطاب للجمهور وآخر للخاصة
فإنه ما دام - باعتراك - لا يفوته نوع من أنواع العلوم ؛ فهو إذن يعلم ما يسمع وما يبصر ، وعلم ما
يسمع ، يسمع ، وعلم ما يبصر ، يبصر .
أما إن ذلك يستلزم أن يكون السمع البصير بهذا المعنى ، ذا نفس بالمعنى الذى يخافه الفلاسفة ،
فغير واضح .

حسن الذكر فى أمثال هذه الأشياء .

أسأل الله أن لا يجعلنا من حجب

بالدنيا عن - وفي نسخة «على» - الأخرى .

وبالأدنى عن - وفي نسخة «على» - الأعلى .

ويختم لنا بالحسنى إنه على كل شىء قدير .

المسألة الثالثة عشرة *

في إبطال قولهم

إن الله تعالى عن قولهم لا يعرف - وفي نسخة « لا يعلم » -
الجزئيات المنقسمة بانقسام - وفي نسخة « باقتسام » -
الزمان إلى : الكائن - وفي نسخة « المكان » وفي أخرى بدونها -
وما كان وما يكون .

[١٨٩] - وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى - وفي نسخة « على » - أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا
ينحى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه
يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل
والآن .

ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ؛
لأنه - وفي نسخة « إلا أنه » - يعلم الجزئيات بنوع كلى - وفي نسخة « بنوع ما » -

* * *

ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً - وفي نسخة بدون كلمة « مثلاً » -
تنكسف بعد - وفي نسخة « بل » - أن لم تكن منكسفة - وفي نسخة « يكن
منكسفاً » -

ثم تنجلي فيحصل له ثلاثة أحوال ، أعنى الكسوف :

حالة هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - فيها معدوم ، ولكنه كان - وفي
نسخة بدون عبارة « ولكنه كان » - منتظر الوجود ، أى سيكون .

* وفي نسخة (المسألة الثالثة عشر) وفي أخرى (مسألة) .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال - وفي نسخة « وحالة » - ثلاثة ، هو فيها معدوم ، ولكنه كان
من قبل .

ولنا إزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه - وفي نسخة ، « ولنا إزاء هذه الأحوال
الثلاثة » - ثلاثة علوم مختلفة :

فإننا نعلم :

أولاً : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة - وفي نسخة « علوم متعددة » - ومختلفة .

وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة - وفي نسخة « العالمية » وفي أخرى
« ذات العالم » - .

فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل - وفي
نسخة بدون عبارة « كما كان قبل » - كان جهلاً ، لا علماً .

ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، كان جهلاً .

فبعض هذه لا تقوم مقام بعض .

فرغموا - وفي نسخة « وزعموا » - أن الله تعالى - وفي نسخة « أنه » - لا يختلف

حاله في هذه الأحوال الثلاثة - وفي نسخة - « الثلاث » - فإنه يؤدي إلى
التغير .

وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع
المعلوم .

فإذا تغير المعلوم تغير العلم .

وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة .

والتغير على الله تعالى محال - وفي نسخة بدون كلمة « محال » - .

* * *

ومع هذا زعموا - وفي نسخة « زعم » - أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علماء - وفي نسخة بزيادة « أيضاً » - يتصف به في الأزل - وفي نسخة « به الأول » - ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلاً :

أن الشمس موجودة - وفي نسخة « موجود » - .

وأن القمر موجود .

وأتهما - وفي نسخة « فأنهما » - حصلاً منه بواسطة - وفي نسخة « بواسطة » - الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولاً مجردة .

ويعلم أنها تتحرك حركات دورية .

ويعلم أن بين - وفي نسخة بدون كلمة « بين » - فلكيهما تقاطعاً^(١) على نقطتين هما :

الرأس .

والذنب .

وأتهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين ، فتتكسف الشمس ، أي يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين .

وأنه إذا جاوزت - وفي نسخة « جاوز » - العقدة مثلاً ، بمقدار كذا ، وهو ستة مثلاً ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى .

وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها - وفي نسخة « جميعه ، أو نصفه ، أو ثلثه » -

وأنه يمكث ساعة أو ساعتين .

وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه .

فلا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا :

قبل الكسوف .

وحالة - وفي نسخة « وفي حالة » - الكسوف .

(١) في الأصول (تقاطع) .

وبعد الانجلاء .

على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته .

وهكذا علمه بجميع الحوادث ؛ فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة - وفي نسخة « الحركة الدورية » - نفس السموات - وفي نسخة « السماء » -

وسبب تحريك النفس الشوق إلى التشبه - وفي نسخة « التشبيه » - بالله سبحانه وتعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أي هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان .

ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال .

إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن .

ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب في معرفته - وفي نسخة « تعريفه » - الإضافة إلى الزمان ،

فلا يتصور أن يعلمه - وفي نسخة « يعرفه » - لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان .

وهكذا - وفي نسخة « وكذا » - مذهبه فيما ينقسم :

بالمادة .

والمكان .

كأشخاص الناس والحيوانات ؛ فإنهم يقولون لا يعلم عوارض :

زيد ، وعمر ، وخالد .

وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي .

ويعلم عوارضه وخواصه .

وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء :

بعضها للبطش وبعضها للمشى

وبعضها للإدراك .

وبعضها زوج .

وبعضها فرد .

وأن قواه ينبغي أن تكون ميثوثة في أجزائه .

وهلم جراً إلى كل صفة في داخل الآدمي ، وباطنه ، وكل ما هو من نواحيه وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء .
ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ؛ فإنما يتميز عن - وفي نسخة « من » - شخص عمرو :
للحس .

لا للعقل .

فإن - وفي نسخة « وإن » - عماد - وفي نسخة « عادة » - التميز - وفي نسخة « التمييز » - إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » - الإشارة إلى جهة معينة .

والعقل يعقل .

الجهة المطابقة الكلية .

والمكان الكلي - وفي نسخة « والمكان العام » -

فأما - وفي نسخة بدون عبارة « فأما » - قولنا : هذا ، وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة خاصة - وفي نسخة « حاصلة » - بذلك - وفي نسخة « بكونه » - المحسوس إلى الحاس - وفي نسخة « الحال » وفي أخرى « الحس » - لكونه - وفي نسخة « بكونه » - منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة .
وذلك - وفي نسخة « وذلك » وفي أخرى « ولذلك » - يستحيل في حقه .

ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » - وهذه قاعدة اعتقدها - وفي نسخة « اعتقادهم » وفي أخرى « اعتقادكم » - واستأصلوا بها الشرائع بالكيفية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلاً :

لو أطاع الله ، أو عصاه .

لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله ؛ لأنه لا يعرف زيدا بعينه ؛ فإنه - وفي نسخة « بأنه » - شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن .

ولذا - وفي نسخة « فإذا » - لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله .

بل لا يعرف - وفي نسخة « يعلم » - كفر زيد ، ولا إسلامه .

ولنما يعلم كفر الإنسان ، وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - مخصوصاً بالأشخاص .

بل يازم أن يقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة ، وهو لا - وفي نسخة « وهو لم » - يعرف في تلك الحال - وفي نسخة « الحالة » - أنه - وفي نسخة « أنها » - تحدى بها .

وكذلك الحال مع كل نبي - وفي نسخة « شيء » - معين .

وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة .

وأن صفة - وفي نسخة « وهو لا يعرف » وفي أخرى « وهو لا يعرف أن صفة » - أولئك كذا ، وكذا .

فأما النبي المعين شخصه - وفي نسخة « بشخصه » - فلا يعرفه ؛ فإن ذلك يعرف بالحس .

والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، من شخص معين .

ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم : أولاً .

ثم من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - تفهيمه - وفي نسخة « تقسيمه » : ثانياً .

ثم من القبائح اللازمة عليه : ثالثاً .

العناد - وفي نسخة « ولنذكر الآن العناد » - فلنذكر الآن خيالهم - وفي

نسخة « خيالهم » - ووجه بطلانه وخيالهم - وفي نسخة « خيالهم » - :

أن هذه الأحوال - وفي نسخة « أحوال » - ثلاث - وفي نسخة « ثلاثة » - مختلفة .

والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، وجب - وفي نسخة « أوجبت » -
فيه تغيراً - وفي نسخة « تغييراً » - لا محالة .
فإن كان حالة - وفي نسخة « في حالة » وفي أخرى « في حال » - الكسوف ،
عالمًا بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم .
وإن كان عالمًا بأنه كائن ، وقبل - وفي نسخة « قبل » - ذلك كان عالمًا
بأنه ليس بكائن ، وأنه سيكون - وفي نسخة - بزيادة « لم يكن » ، وبعد ذلك كان
عالمًا بأنه سيكون - فقد اختلف علمه - وفي نسخة « عليه » - واختلف
حاله .

فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير - وفي نسخة « للتغير » - إلا اختلاف
العلم - وفي نسخة « العالم » -

وإذا اختلف العلم اختلف العالم - وفي نسخة بدون عبارة « وإذا اختلف العلم
اختلف العالم » - فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ولم - وفي نسخة « ومن »
وفي أخرى « ومن لم » - يكن - وفي نسخة « يكون » - له علم بأنه كائن ، ثم حصل
- وفي نسخة « حصلت » وفي أخرى « حصل له العلم » - حالة الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » -

حال - وفي نسخة « حالة » - هي إضافة شخصية - وفي نسخة بدون كلمة
« شخصية » - محضة ، كقولنا - وفي نسخة « كونك » - يميناً وشمالاً ؛ فإن
هذا لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة .
فإن تحول الشيء الذي كان عن - وفي نسخة « على » - يمينك إلى شمالك ،
تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - تبدل إضافة على الذات ، وليس تبدل
الذات .

ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ،
فانعدمت الأجسام ، أو انعدم بعضها ، لم تتغير بذلك - وفي نسخة بدون عبارة
« قوتك » - وفي نسخة بدون عبارة « قوتك » - الغريزية ، ولا قدرتك .

لأن القدرة قدرة .

على تحريك الجسم المطلق ، أولاً :

ثم على المعين ، ثانياً .

من - وفي نسخة « ثم من » - حيث إنه جسم .
فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ،
فعدمها يوجب زوال إضافة لا تغيراً في حال القادر .

والثاني - وفي نسخة « والثالث » - تغير في الذات ، وهو أن لا يكون
عالمًا ، فيعلم ، ولا - وفي نسخة « أولاً » - يكون قادراً ، فيقدر .

فهذا - وفي نسخة « وهذا » - تغير .

وتغير - وفي نسخة « والثالث تغير » - المعلوم يوجب تغير العلم ؛ فإن
حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص - وفي نسخة « الحاصل » ،
وفي أخرى بدون الكلمتين - إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين
على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبه يوجب
الاختلاف في حال - وفي نسخة « اختلاف في حال » - العلم - وفي نسخة
« العالم » -

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً - وفي نسخة « علم واحد » -
فيصير علماً بالكون بعد كونه علماً - وفي نسخة « عالمًا » وفي أخرى بدون الكلمتين -
بأنه سيكون . ثم هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - يصير علماً ، بأنه كان
بعد أن كان علماً - وفي نسخة « عالمًا » - بأنه كائن .

فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ؛ لأن الإضافة في
العلم - وفي نسخة بدون عبارة « في العلم » - حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب
تبدل ذات العلم ، فيلزم منه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد

بوجود — وفي نسخة « موجود » — الكسوف مثلاً في وقت معين .

وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون .

وهو بعينه عند الوجود علم بالكون .

وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء .

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم .

وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدمك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات . والمتغير ذلك الشخص المنتقل — وفي نسخة « المستقل » وفي أخرى « المنتقل دونك » —

* * *

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله تعالى ؛ فإننا نسلم — وفي نسخة « بأن يسلم » — أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل ، والأبد ، والحال ، لا تتغير .

وغرضهم نفي التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم .

بالكون الآن .

والانقضاء بعده .

تغير ، فليس بمسلم ؛ فمن أين عرفوا ذلك ؟ بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخاق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن ، وبعده ، بأنه قدم — وفي نسخة « قد قدم » — من قبل .

وكان ذلك العلم الواحد الباقي — وفي نسخة بدون كلمة « الباقي » — كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة — وفي نسخة « الثلاث » —

* * *

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة في حقيقته .

ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له .

ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير — وفي نسخة « التغير » — .

فنقول ؛ إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة ، حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه .

وأن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافة — وفي نسخة « فبالإضافة » — وفي أخرى « فالإضافات » وفي رابعة « بالإضافات » — إليها تختلف لا محالة — وفي نسخة بدون عبارة « فالإضافة إليها تختلف لا محالة » — فلا يصلح العلم الواحد أن — وفي نسخة « لأن » — يكون علماً — وفي نسخة بدون كلمة « علماً » — بالمتغيرات ؛ لأن :

المضاف مختلف .

والإضافة مختلفة .

والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم .

فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ،

والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد .

ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد .

فهما مختلفان .

* * *

ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض ، الكلية لا نهاية لها ، وهي مختلفة .

فالعلوم مختلفة : كيف تنطوي تحت علم واحد ؟

ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟

* * *

وليت شعري ؟ ! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن — وفي نسخة « بأن » —

يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المنقسم أحواله إلى :

الماضي ، والمستقبل ، والآن :

ولا — وفي نسخة « وهولا » — يحيل الاتحاد في العلم المتعلق .

بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟

والاختلاف ، والتباعد ، بين الأجناس والأنواع المتباعدة — وفي نسخة بدون

كلمة « المتباعدة » — أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان — وفي نسخة بزيادة « إلى الماضي ، والآن ، والمستقبل » —
 فإذا — وفي نسخة « وإذا » — لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف — وفي نسخة « كيف » — يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟
 ومهما ثبت بالبرهان أن — وفي نسخة بدون كلمة « أن » —
 اختلاف الأزمان — وفي نسخة « الزمان » —
 دون :
 اختلاف الأجناس والأنواع .
 وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف .
 فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .
 وإذا لم يوجب الاختلاف — وفي نسخة بدون عبارة « وإذا لم يوجب الاختلاف » —
 جازت — وفي نسخة « جاز » وفي أخرى « كانت » — الإحاطة بالكل ، بعلم واحد دائم في الأزل والأبد . ولا يوجب — وفي نسخة « ولا يجب » — ذلك تغيراً في ذات العالم .

[١٨٩] — قلت :

الأصل في هذه المشاغبة ، تشبيه .
 علم الخالق سبحانه .
 بعلم الإنسان .

وقياس أحد العلمين على الثاني .
 وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص ، بالحواس .
 وإدراك الموجودات العامة — وفي نسخة « القائمة » وفي أخرى بدون العبارتين — بالعقل .
 والعملة في الإدراك ، هو المدرك نفسه .
 فلا شك — وفي نسخة « يشك » — .
 في تغير الإدراك ، بتغير المدركات .

وفي تعدده بتعدددها .

وأما — وفي نسخة « وإنما » — جوابه عن ذلك ، بأنه ممكن — وفي نسخة « ممكن » — أن يكون ههنا علم .
 نسبة المعلومات إليه ، نسبة المضافات — وفي نسخة « الاضافات » —
 التي ليست الإضافة — وفي نسخة « الاضافات » وفي أخرى بدون عبارة « التي ليست الإضافة » — في جوهرها .
 مثل : اليمين والشمال .
 في ذى : اليمين والشمال .
 فشيء — وفي نسخة « بشيء » — لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني .
 فهذه المعاندة — وفي نسخة بدون كلمة « المعاندة » — سفسطائية

وأما العناد الثاني وهو قوله :

إن من قال من الفلاسفة :

إنه يعلم الكليات ، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه — وفي نسخة « علميه علمه » وفي أخرى « على علميه علمه » وفي رابعة « على علميه » — تعدد الأنواع ، فليجيزوا تعدد الأشخاص .

وتعدد — وفي نسخة « تعدد » — أحوال الشخص الواحد بعينه .
 فعناد سفسطائي — وفي نسخة بزيادة « أيضاً » — فإن :
 العلم بالأشخاص هو حس أو خيال .
 والعلم بالكليات هو عقل .
 وتجدد الأشخاص ، أو أحوال الأشخاص ، يوجب شيئين :

تغير الإدراك .

وتعدده .

وعلم الأنواع والأجناس - وفي نسخة « وعلم الأنواع والأشخاص » -
ليس يوجب تغيراً ؛ إذ علمها ثابت ، وأنها - وفي نسخة « وإنما » -
يتحدان في العلم المحيط بهما ، وإنما - وفي نسخة « وأنها » -
يجتمعان :

أعني الكلية ، والجزئية .

في معنى التعدد .

* * *

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس
والأنواع ، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه
اختلاف الأنواع والأجناس ، وتباعد بعضها من بعض ؛ فقد
يجب عليه أن يجوز علماً واحداً يحيط بالأشخاص المختلفة ،
وأحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس ،
وهو واحد ، فقد يجب - وفي نسخة « يوجب » - أن يوجد جنس واحد
بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائي ؛ لأن - وفي نسخة
« لا » وفي أخرى « لأله » - اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم .

* * *

وقوله :

إن تعدد الأنواع والأجناس ، يوجب التعدد في العلم .

صحيح ؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون - وفي
« لا يصفون » وفي أخرى « لا يضعون » - علمه سبحانه وتعالى

بالموجودات ، لا بكلى ولا بجزئى - وفي نسخة « ولا جزئى » -
وذلك أن العلم الذى هذه - وفي نسخة « فى هذه » - الأمور
لازمة له هو :

عقل منفعل ومعلول .

والعقل الأول ، هو فعل محض ، وعلة ؛ فلا يقاس علمه

- وفي نسخة « عليه » - على العلم الإنسانى .

فمن جهة ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ؛ هو - وفي
نسخة « هو » بدل « هو غير هو » وفي نسخة بدل تلك العبارة
« هو ذاته غير ما هو » - علم غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » -
منفعل .

ومن جهة ما يعقل الغير ، من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل .

* * *

وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل
إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة .

ولما كان العقل بما هو عقل . إنما يتعلق بـ (الموجود) - وفي
نسخة « بـ (الموجودات) » - لا بـ (المعلوم) - وفي نسخة
« لا بـ (المعلومات) » - وقد - وفي نسخة « ومن » - قام البرهان
على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلا بد أن
يتعلق عقله - وفي نسخة « علمه » - بها ؛ إذ كان لا يمكن
أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها - وفي
نسخة بدون عبارة « إذ كان لا يمكن أن يتعلق . . . يتعلق بها » -
وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات :

فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها .

وإما أن يتعلق بها - وفي نسخة بدون عبارة « بهذه الموجودات

... أن يتعلق بها « - على وجه أشرف من جهة - وفي نسخة بدون كلمة « جهة » - تتعلق علمنا بها .

وتعلق علمه بها ، على نحو تعلق علمنا بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - مستحيل .

فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ، ووجود أتم لها من الوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « النحو » - الذى تعلق - وفي نسخة « يكون تعلق » - علمنا بها - وفي نسخة « به » - لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود .

فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود - وفي نسخة « بالموجود » - بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به - وفي نسخة « بها » -

فللموجود إذن ، وجودان .

وجود أشرف .

ووجود أخس .

والوجود الأشرف هو علة الأخس - وفي نسخة « للأخس » وفي أخرى « لوجود الأخس » -

وهذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو »

وفي أخرى « وهذا » - فقط - معنى قول القدماء .

إن البارى سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها .

وهو المنعم بها - وفي نسخة « لها » - والفاعل لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » -

ولذلك قال - وفي نسخة « قالوا » وفي أخرى بدون العبارتين -

رؤساء الصوفية لا هو ، إلا هو .

ولكن هذا كله هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - من علم

الراسخين فى العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا .
ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا .

ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى .

ومن أثبتته فى غير موضعه فقد ظلم .

كما أن من كتبه عن أهله - وفي نسخة « لأهله » وفي أخرى « أهله » - فقد ظلم

فأما أن الشئ الواحد له أطوار من الوجود ، فذلك معلوم من النفس .

[١٩٠] - الاعتراض الثانى :

- وفي نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض الثانى » - : هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه . كما ذهب جهنم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة .

وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث .

ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث .

إن المتغير لا يخلو عن التغير .

وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث ؛ وليس بقديم .

وأما أنتم فذهبيكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير .

فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا - وفي نسخة « معنا » - ذلك ؛ لأن العلم بالحادث - وفي

نسخة « حادث » - فى ذاته لا يخلو :

إما - وفي نسخة بدون كلمة « إما » - أن يحدث من جهته .

أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه - وفي نسخة « من جهته » - فإننا بينا أن القديم لا يصدر

منه حادث ، ولا يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ، ومغيراً له ، حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره .
قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم — وفي نسخة « من قديم » — حادث ، فقد أبطلناه في تلك المسألة . كيف ؟ وعندكم يستحيل — وفي نسخة « لا يستحيل » — أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث .

فشرط — وفي نسخة « وبشرط » — استحالته — وفي نسخة « استحاله » وفي أخرى بدون العبارتين — كونه أول .

وإلا — وفي نسخة بدون عبارة « وإلا » — فهذه — وفي نسخة « بهذه » — الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته .
فالنفس الفلكية قديمة .

والحركة الدورية — وفي نسخة بزيادة « قديمة » — تحدث منها .
وكل جزء من — وفي نسخة « من أجزاء » — الحركة يحدث وينقض ، وما بعده متجدد لا محالة .

فإذا كانت الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا — وفي نسخة « إذ » — تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما يتشابه أحوال الحركة ، لما إن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام .
فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني : وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل

ذلك عندكم ؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

والثاني : كون الغير — وفي نسخة « التغير » — سبباً ، لتغير الغير ، وهو غير محال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون :
تمثل الشخص المتلون بإزاء الحديقة الباصرة ، سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحديقة ، عند توسط الهواء المشف بين الحديقة والمبصر — وفي نسخة « والبصر » —

فإذا — وفي نسخة بدون عبارة « فإذا » — جاز أن يكون جراد سبباً لانطباع الصورة في الحديقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها ؛ فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك .
فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعداً لقبول العلم . ويخرج — وفي نسخة « وليخرج » — من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث .

فإن — وفي نسخة « وإن » — كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم ، غير مستحيل .

وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق .

وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم — وفي نسخة « وقديم » — متغير .
والأمر الثالث : الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يشبه التسخير — وفي نسخة « التسخير » — واستيلاء الغير عليه .

فيقال : ولم يستحيل عندهم هذا ، وهو .

أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط .

ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحدوث — وفي نسخة « لحصول » — العلم له بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير — وفي نسخة « التسخير » — فليكن كذلك ؛ فإنه لا يتقرب بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم

والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل . وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير - وفي نسخة « التسخير » - ويشير إلى أنه كالمضطر فيما يصدر منه .

فإن قيل : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - ذلك ليس باضطرار ؛ لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء . فهذا - وفي نسخة « قلنا : فهذا » - ليس بتسخير - وفي نسخة « بتسخير » - فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء .

ولو قلنا - وفي نسخة بدون عبارة « قلنا » - حصل - وفي نسخة « كما حصل » - لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نقصاناً وتسخرًا - وفي نسخة « وتسخرًا » - فليكن كذلك في حقه . والله أعلم .

[١٩٠] - قلت :

حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة ، وهي معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر في نفسه - وفي نسخة « بنفسه » - هو أن يقال لهم - وفي نسخة « لكم » - من أصولكم :
إن ههنا قدماً تحله الحوادث ، وهو الفلك . فمن أين أنكزتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث؟
والأشعرية إنما أنكزت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم ، فهو محدث .

وهذه معاندة جدلية ؛ فإن الحوادث .

منها ما لا تحل القديم ، وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث - وفي نسخة « الحادثة » - فيه .

ومنها « وفي نسخة « منه » - ما تحله ، وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها ، كالحركة في المكان للجسم المتحرك . وكالإشفاق - وفي نسخة « وكالأشعة » - والإضاءة .

والقديم أيضاً منه ما لا تحله حركة أصلاً ، ولا تجددات - وفي نسخة « ولاجمادات » وفي أخرى « والجمادات » أصلاً وهو ما ليس بجسم .

ومنه - وفي نسخة « ومنها » - ما تحله بعض الحركات ، وهو القديم الذي هو جسم ، كالأجرام السماوية .

وإذا كان هذا التفصيل تدعيه - وفي نسخة « تفصله » - الفلاسفة ، فهذه المعاندة هي معاندة - وفي نسخة بدون عبارة « هي معاندة » - باطلة ؛ لأن الكلام إنما هو في القديم الذي ليس بجسم

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة ، أتى بجواب الفلاسفة في ذلك . وحاصله : أنهم إنما منعوا أن يوجد له - وفي نسخة « لهم » - علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو : أن يكون من ذاته . أو من غيره .

فإن كان من ذاته ، فقد صدر عن القديم حادث . ومن أصولهم - وفي نسخة « ومن أصولنا » - أنه لا يصدر عن القديم حادث - وفي نسخة بدون عبارة « ومن أصولهم . . حادث » - فهو يعاندهم في قولهم - وفي نسخة « في قوله » - : إنه لا يصدر عن القديم حادث .

بوضعهم - وفي نسخة « فوصفهم » - الفلك قديماً . ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه .

وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس . يمكن أن يصدر عندهم من قديم مطلق .

ولأنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره ، ومحدث في حركاته وهو الجرم السماوى ؛ ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين - وفي نسخة « من » - القديم المطلق ، والمحدث المطلق . وذلك أنه :

من جهة هو قديم .

ومن جهة هو حادث .

وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السماوية عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » - فإنها عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » -
قدمة بالنوع .
حادثة بالأجزاء .

فن - وفي نسخة « من » - جهة ما هى قدمة ، صدرت عن قديم - وفي نسخة « القديم » - ومن جهة أجزائها الحادثة ، تصدر عنها حوادث لا نهاية لها .

ولأنما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الأول ؛ لأنه ليس بجسم ، والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول - وفي نسخة بزيادة « ليس بجسم » ، والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول » - لا يوجد عندهم إلا فى جسم ، والمتبى عن المادة لا يقبل .

وحاصل معاندة - وفي نسخة « معاندته » - القسم الثانى - وفي نسخة « الثامن » - من - وفي نسخة بدون كلمة « من » - قياسهم ،

وهو أن العلة الأولى لا تكون معلولة ، أنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان : أعنى أن تكون المعلومات هى - وفي نسخة « هو » - وفى أخرى بدون الكلمتين - سبب علمه . وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها .

مثل ما إن المبصرات هى علة إدراك البصر .

والمعقولات علة إدراك العقل .

حتى يكون على هذا فعله الموجودات ، وخلقها لها ، هو علة ادراكها ، لا - وفي نسخة « لا أن » - علة خلقها علمه . وهذا مسحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛ لأن :

علمنا معلول للموجودات - وفي نسخة « للوجودات » -
وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم ، على صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا ، فقد جعل الإله إنساناً أزلياً .

والإنسان ، إلهاً كائناً فاسداً .

وبالحملة : فقد تقدم أن الأمر فى علم الأول ، مقابل الأمر فى علم الإنسان .

أعنى أن علمه هو الفاعل للموجودات ، لا الموجودات فاعلة - وفي نسخة « علة » وفى أخرى « أنها علة » - لعلمه .

المسألة الرابعة عشرة*

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله
تبارك وتعالى بحركته الدورية - وفي نسخة بزيادة
« وأنه متحرك بالإرادة » -

[١٩٩] - قال أبو حامد :

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وأن لها - وفي نسخة « له » - نفساً ،
نسبها - وفي نسخة « نسبته » - إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا - وفي نسخة
« ففوسنا » - إلى أبداننا .
وكما أن أبداننا - وفي نسخة بدون عبارة « وكما أن أبداننا » - تتحرك بالإرادة
نحو أغراضها بتحريك النفس ، فكذا السموات .
وإن غرض - وفي نسخة « حركة » - السموات بحركتها الذاتية - وفي نسخة
« بحركتها الدورية » وفي أخرى « بمجرد الذاتية » - عبادة رب العالمين ، على وجه
مستدكره .

قال - وفي نسخة بدون كلمة « قال » - وذهبهم في هذه المسألة مما لا يمكن
إنكاره - وفي نسخة « لا ينكر إمكانه » - ولا ندعى استحالاته ؛ فإن الله
تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم .
فلا كبير الجسم يمنع من كونه حياً .
ولا كونه مستديراً .

فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف
أشكالها مشتركة في قبول الحياة .

* في أصل (المسألة الرابعة عشر) وفي آخر (مسألة) .

ولكننا - وفي نسخة « وإنما » - ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ،
وأن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه الأنبياء عليهم السلام ؛ بإلهام من الله تعالى ،
أو وحى .

وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل ، وساعد ، ولكننا
نقول :

ما أوردوه دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخيالهم - وفي نسخة « وخیالهم فيه » - أن قالوا :

السماء متحركة - وفي نسخة « متحرك » -
وهذه مقدمة حسية .

وكل جسم متحرك ، فله محرك .

وهذه مقدمة عقلية ؛ إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه - وفي نسخة « بكونه » -
جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك :

فأما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك :

كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل .

والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة .

ولما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق القسر :

كدفع - وفي نسخة « كرفع » - الحجر إلى فوق .

وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته :

فأما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة . ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر

إلى أسفل .

ولما أن يشعر - وفي نسخة بزيادة « به » - ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً

- وفي نسخة « أو نفسانياً » -

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات :

إما قسرية .

وإما طبيعية .

وإما إرادية .

وإذا بطل قسمان تعين — وفي نسخة « بقی » — الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ؛ لأن المحرك القاسر :

إما جسم آخر يتحرك .

بالإدارة .

أو بالقسر وينتهي لا محالة إلى إرادة .

ومهما أثبت في أجسام السموات متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ، فأى

فائدة في وضع حركات قسرية ، وبالأخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال : انه يتحرك بالقسر ، والله هو المحرك — وفي نسخة بزيادة

« له » — بغير واسطة ، وهو محال ؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه

خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد وأن تختص الحركة بصفة بها — وفي

نسخة « به » — يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب :

إما بالإرادة .

أو بالطبع .

ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ؛ لأن إرادته تناسب الأجسام

نسبة واحدة ، فلم — وفي نسخة « فلما » — استعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد

تحريره دون غيره ؟

ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة ، هو مبدأ الحركة ، بطل

القسم الأول ، وهو تقدير — وفي نسخة « لتقرير » — الحركة القسرية .

فيبقى — وفي نسخة « فينبغي » — أن يقال : هي طبيعية — وفي نسخة « هي

الحركة الطبيعية » وفي أخرى « الغير طبيعية » — وهو غير ممكن ؛ لأن الطبيعة

— وفي نسخة « الطبيعية » — بمجردا قط لا تكون سبباً للحركة ؛ لأن معنى الحركة :

هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر .

فالمكان الذي فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك

زق مملوء من الهواء على وجه الماء ، وإذا غمس في الماء تحرك إلى وجه الماء ؛ فإنه

وجد المكان الملائم فسكن ، والطبيعة قائمة .

ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم ، كما هرب من وسط

الماء إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية لا يتصور أن تكون له — وفي نسخة بدون عبارة « له » —

طبيعية ؛ لأن كل وضع ، وأين يفرض — وفي نسخة « يعرض » — الهرب منه ،

فهو عائد إليه .

والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع ؛ ولذلك لا ينصرف .

زق الهواء إلى باطن الماء .

ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر — وفي نسخة « فيعود » —

إلى الهواء — وفي نسخة « الهوى » —

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهي الحركة الإرادية .

[١٩١] — قلت :

أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك :

إما أن يتحرك من ذاته .

وإما أن يتحرك — وفي نسخة « أو يتحرك » — عن جسم من خارج ،

وأن — وفي نسخة « أن » — هذا هو الذي يسمى قسراً .

فمعروف بنفسه .

وأما أن كل ما يتحرك من ذاته ، فليس المحرك فيه — وفي نسخة

زيادة « شيئاً » — غير المتحرك ، فشيء ليس — وفي نسخة « فهما

ليس » — معروفاً بنفسه ، وإنما هو مشهور .

والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك — وفي نسخة

« أن متحرك » — يتحرك من ذاته ، فله محرك موجود فيه ، هو غير

المتحرك باستعمالهم — وفي نسخة « فاستعمالهم » — مقدمات آخر

معروفة بنفسها . ومقدمات هي نتائج براهين آخر .
وهو أمر يوقف عليه من كتبهم .

* * *

وكذلك ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك
من خارج ؛ فإنه ينتهى إلى متحرك من تلقائه .
فهذه التي وضعت ههنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها ،
فيها النوعان جميعاً : أعني أن منها ما هي نتائج .
ومنها ما هي معروفة بنفسها .

* * *

وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج ، هو متحرك :
إما من جوهره وطبيعته .
وإما من مبدأ فيه .

وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شيء لا يحس ولا
يلمس ، مقارن - وفي نسخة « مفارق » - له من خارج كأنك
قلت : ما ليس بجسم فإنه معروف - وفي نسخة « غير معروف » -
بنفسه وقد رام - وفي نسخة « وقدرتم » - في هذا القول تكلف بيان ؛
وهو أنه :

لو كان الأمر كذلك ، لم تكن الحركة إلى فوق أولى بالنار
منها بالأرض . والأمر في ذلك معروف بنفسه .

وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته ، فهو بين في الأشياء
التي تتحرك حيناً ، وتسكن حيناً ؛ لأن الذي بالطبع ليس له أن
يفعل الضدين .

وأما في الأشياء التي نحس أنها تتحرك دائماً ؛ فإنه يحتاج

- وفي نسخة « فإنها تحتاج » - إلى برهان .

* * *

وأما ما وضع أيضاً في هذا القول من أن المتحرك من ذاته ،
فهو متحرك عن مبدأ فيه .

إما عن مبدأ - وفي نسخة بزيادة « فيه » - يسمى طبيعة .

وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً .

فصحيح ؛ إذا تبين أنه ليس ههنا شيء - وفي نسخة بدون
كلمة « شيء » - متحرك من ذاته .

* * *

وأما ما وضع فيه من أن - وفي نسخة بدون عبارة « المتحرك من
ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه . . . وأما ما وضع فيه من أن » -
المبدأ الذي يسمى طبيعة ؛ فإنه ليس يتحرك من ذاته - وفي نسخة
بدون عبارة « وأما ما وضع فيه من أن . . . يتحرك من ذاته » -
في المكان ، إلا إذا كان في مكان غير ملائم له ؛ فإنه يتحرك
إلى المكان الملائم له ، ويسكن فيه .
فحق .

* * *

وأما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً ، ليس له
مكان غير ملائم .

وملائم .

ينتقل من أحدهما إلى الثاني ، لا لكله - وفي نسخة « لكليه »
وفي أخرى « لكليته » - ولا لأجزائه ، فقريب من البين بنفسه .

وتقرير - وفي نسخة « وتقدير » - ذلك قريب ، وقد ذكر

في هذا القول طرفاً - وفي نسخة « طرف » - من تقريره - وفي نسخة « تقديره » - وتبينه - وفي نسخة « وتبينه » - ولذلك يجب أن لا يكون متحركاً - وفي نسخة « محركاً » - بالطبع ؛ إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذي تقرر - وفي نسخة « يقدره » - وجوده .

* * *

وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع - وفي نسخة بدون عبارة « إذا فهمنا من الطبع . . . متحركاً بالطبع » - فهو يتحرك عن :
نفس .

أو قوة تشبه النفس .

فإنه يظهر أن النفس في الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك .

وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلاً عقلياً ، أى جاريّاً مجرى الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية ، لكن نزوها السماء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هي التي تعطى هذه القوة المدبرة - وفي نسخة « المذبذبة » - في جميع الموجودات .

فهذا القول الذي حكاه ههنا عن القدماء - وفي نسخة « عن القدماء ههنا » - هو جدلي .

من جهة أنه أخذ فيه كثيراً ما - وفي نسخة « مما » - هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه .

ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلاً ، ما ليس بمقابل - وفي نسخة

« مقابل » - وهو جدلي من جهة أن مقدماته - وفي نسخة « مقدمات » - محمودة مشهورة .

* * *

وهذه الطريقة في بيان أن الجرم السماوي جرم متنفس - وفي نسخة « متنبكس » هي طريقة ابن سينا .

وأما القدماء فإن لهم في هذا المعنى - وفي نسخة بدون عبارة « في هذا المعنى » - طريقاً هي أوثق من هذه وأبين .

* * *

[١٩٢] - الاعتراض :

قال أبو حامد - وفي نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض » - هو أن - وفي نسخة « أنا » - نقول : نحن نقرر - وفي نسخة « نقدر » - ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - احتمالات سوى مذهبيكم لا برهان على بطلانها :

الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً - وفي نسخة « قهرية » وفي أخرى « هو » - لجسم آخر مريد لحركتها - وفي نسخة بدون عبارة « مريد لحركتها » - يديرها على الدوام .

وذلك الجسم المتحرك .

لا يكون كرة .

ولا يكون محيطاً .

فلا يكون سماء .

فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية .

وإن السماء حيوان .

وهذا الذي ذكرناه ممكن ، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد - وفي نسخة « استبعاد » -

[١٩٢] - قلت :

هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم

آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل - وفي نسخة « خارج » - السماء .
وهذا الجسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، ويعود السؤال .

* * *

[١٩٣] - الثاني : - وفي نسخة « والثاني » وفي أخرى « قال أبو حامد :
والثاني » - : هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها - وفي نسخة « ومبناها » -
إرادة الله تعالى ؛ فإننا نقول :

حركة الجسم - وفي نسخة « حركة الحجر » - وفي أخرى « حركات السماء »
وفي رابعة « حركات الجسم » - إلى أسفل أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » -
قسرية - وفي نسخة « قسرى » -

تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه .

وكذا القول في سائر حركات الأجسام التي ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم أن الإرادة لم اختصاصت به وسائر - وفي نسخة « سائر » -
الأجسام تشاركها - وفي نسخة بدون عبارة « تشاركها » - في الجسمية - وفي
نسخة « في الجنسية » -

فقد بينا .

أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها في تعيين - وفي نسخة « تعيين » -
جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطب ، والنقطة - وفي نسخة « والنقط » -
فلا نعيده - وفي نسخة بدون عبارة « فلا نعيده » -

والقول الوجيز أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير
تميز بصفة ، ينقلب عليهم في تميزه - وفي نسخة بدون عبارة « بصفة ينقلب عليهم
في تميزه » - بتلك الصفة .

فإننا نقول : ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الأجسام ،
وسائر الأجسام أيضاً أجسام ؟

فلم حصل فيه مالم يحصل في غيره ؟

فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا يتسلسل

إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة إلى التحكم في الإرادة .
وأن في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصه - وفي نسخة « ويخصه » -
بصفة - وفي نسخة « بعضه » - من أمثاله .

[١٩٣] - قلت :

أما أن

الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة .

والنار إلى فوق .

والصفتان متضادتان .

فأمر معروف بنفسه ، والمكابرة في ذلك قحة .

وأكر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة
فيها دائماً من غير فعل يفعله المرید فيه .

وإن ذلك ليس مغروراً - وفي نسخة « مخزونا » - في طبيعته .
وأنها تسمى قسراً .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلاً ،
ولا حقيقة ، ولا حد .

لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء
وحدودها من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه
أن كل حركة قسرية لجسم - وفي نسخة « جسم » - فإنما تكون
عن جسم من خارج .
فلا معنى لهذا القول .

* * *

وأما قوله : إن وضع فعل الموجود - وفي نسخة « الوجود » -
الصادر عنه يقتضي صفة خاصة ، أن السؤال يبقى في تلك الصفة ،

كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر .
وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً عنه بالطبع ؛ فتلبس ؛
لأنه ليس ثم مفاضلة - وفي نسخة « أما كن متفاضلة » - بالعدد عندهم .

بل الجسم واحد .

والحركة الدورية واحدة ،

فلا للجسم جزء بالفعل .

ولا للحركة جزء بالفعل - وفي نسخة بدون عبارة « ولا للحركة جزء بالفعل » -

ولما يتجزأ بالوهم .

فليست تلك الحركة لطلب المكان ، ولا للهرب من المكان .

فيمكن أن يخلق جسم ، وفي ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة

نفسها مقتضى ذلك المعنى .

لا أن مقتضى ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - المعنى - وفي نسخة

« الحركة » - طلب المكان ، ثم تكون الحركة - وفي نسخة « حركة » - للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة فهي - وفي نسخة « وهو » - لطلب مكان ، أو هرب

منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم .

جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع .

وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه .

ونحن نقول : لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب - وفي نسخة

« لا لطلب » - مكان .

فما الذى يحيل ذلك ؟

فاستبان أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - ما ذكروه ، إن ظن أنه أغلب

من احتمال آخر ، فلا ينبغي - وفي نسخة « يتيقن » - قطعاً انتفاء غيره .

فالحكم بالقطع - وفي نسخة بدون عبارة « بالقطع » - على السواء أنه

- وفي نسخة « بأنه » - حيوان ، تحكم محض لا مستند له .

وهو لم اختصت بذلك الموجود ، دون ما هو من - وفي نسخة « في »
وفي أخرى بدونهما - جنسه .

مثال ذلك أن الأرض والنار - وفي نسخة « النار والأرض » -
يشتركان في الجسمية .

فالقائل - وفي نسخة « والقبول » - إنما افترقا بصفة زائدة على
الجسمية يلزمه - وفي نسخة « فلزمه » - أن يقال : ولم اختصت :
صفة النار بالنار - وفي نسخة بدون عبارة « في النار » -
وصفة الأرض بالأرض ؟

ولم لم يكن الأمر على القلب ؟ فإن هذا من قول من لا يضع
- وفي نسخة « يصير » - للصفات أنفسها موضوعاً خاصاً - وفي نسخة
بدون كلمة « خاصاً » - .

بل يجوز وضع كل صفة ، في كل موصوف .

وقائل هذا أيضاً هو ناف للحد ، وناف لاختلاف
الموضوعات .

واختصاصها بصفات خاصة هو - وفي نسخة « هي » - السبب
الأول في اختصاص الموجودات بصفات خاصة - وفي نسخة بدون
عبارة « بصفات خاصة » -

وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال
الحكمة - وفي نسخة « الحكيمية » - الشرعية والعقلية ، وبالجملة :
العقل .

[١٩٤] - قال أبو حامد :

والثالث - وفي نسخة « الثالث » - هو أن نسلم أن السماء اختصت - وفي
نسخة « اختص » وفي أخرى « اقتضت » - بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ،

[١٩٤] - قلت :

أما قولهم - وفي نسخة « قوله » وفي أخرى « قولكم » - : إن هذه الحركة ليست هي قوة طبيعية تشبه - وفي نسخة « شبه » - القوة الطبيعية التي في الأرض والنار

فحق ، وذلك بين مما قالوا : من أن هذه القوة تشاق - وفي نسخة « تشاق » - المكان الملائم للجسم الذي وجوده بهذه القوة . والجسم السماوي ، إذ جميع المكان له ملائم ، فليس يتحرك بمثل هذه القوة ؛ ولذلك سمي هذه القوة الحكماء ، لا ثقيلة ، ولا خفيفة .

وأما أن هذه القوة هي :

بإدراك .

أو بغير إدراك .

وإن كانت بإدراك ، فبأي نحو من الإدراك ، فيبين - وفي

نسخة « فيبين » - من غير هذا

* * *

وتلخيص هذا هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - أن نقول :

أما التقدير الأول ، وهو أن يفرض - وفي نسخة « يعرض » - أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - المحرك للسماء جسم - وفي نسخة « جسماً » - آخر غير سماوي ، فيبين السقوط بنفسه ، أو قريب من البين بنفسه .

وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » - أن يحرك الجسم - وفي نسخة بدون كلمة « الجسم » - السماوي ، دوراً إلا - وفي نسخة « لا » - وهو متحرك من تلقائه . كأنك قلت : إنسان ، أو ملك ، يديرها من المشرق إلى المغرب .

ولو كان ذلك كذلك ، لكان هذا الجسم المتنفس .

إما خارج العالم .

وإما - وفي نسخة « أو » - داخله .

ومحال أن يكون خارجه ؛ لأنه ليس بالخارج العالم . كان ولا خلاء - وفي نسخة « ملاء ولا خلا » وفي أخرى « خلاء ولا ملاء » - على ما تبين في مواضع كثيرة .

ويحتاج أيضاً ذلك الجسم عندما يحرك ، أن يثبت على جسم له - وفي نسخة « جسم آخر » - ساكن ، وذلك الجسم الساكن ؛ على جسم آخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية - وفي نسخة « النهاية » - ومحال أيضاً أن يكون داخل العالم ؛ لأنه لو كان لأدرك بالحس ؛ إذ كل جسم داخل العالم محسوس ، وكان يحتاج أيضاً إلى جسم آخر يحملها - وفي نسخة « يحمله » - سوى الذي يديرها - وفي نسخة « يديره » -

أو يكون الذي يديرها - وفي نسخة « يديره » - هو الذي يحملها - وفي نسخة « يحمله » - ولكان الحامل محتاجاً - وفي نسخة « يحتاج » - إلى حامل .

وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة - وفي نسخة « المتحركة » - بعدد حركات الأجرام السماوية . وكان يسأل أيضاً في هذه الأجسام - وفي نسخة بزيادة « المحركة » -

هل هي مركبة من الاسطفسات الأربع ، فتكون كائنة فاسدة ؟

أو تكون - وفي نسخة « كان » - بسيطة ؟

وإن كانت - وفي نسخة « كان » - بسيطة - وفي نسخة

بدون عبارة « وإن كانت بسيطة » - فما طبيعتها ؟

وهذا كله مستحيل ، وبخاصة عند - وفي نسخة بدون كلمة « عند » - من وقف على طبائع الأجسام البسيطة ، وعرف عددها ، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها .
فلاشتغال بهذا - وفي نسخة بدون كلمة عبارة « بهذا » - هنا - وفي نسخة « ههنا » - لا معنى له .
وقد تبرهن - وفي نسخة « تبين » - في غير ما موضع ، أن هذه الحركة ليست قسراً ، إذ - وفي نسخة « و » - كانت مبدأ جميع الحركات ، وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات ، فضلاً عن الحركات .

* * *

وأما التقدير الثاني : وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة ، بها تتحرك ، فهو أيضاً قول شنيع بعيد جداً ، مما يعقله الإنسان .
وهو شبيه بمن يقول : إن لله تعالى هو الملابس لجميع ما - وفي نسخة « ما هو » - ههنا ، والمحرك له .
وما يدرك - وفي نسخة « يدركه » - من الأسباب والمسببات ، باطل ، ويكون الإنسان إنساناً ، لا بصفة خلقها الله تعالى فيه .
وكذلك سائر الموجودات .

وإبطال هذا هو إبطال المعقولات ؛ لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها ، وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء إن الله تعالى موجود في كل شيء ، وهم - وفي نسخة بدون عبارة « وهم » - الرواقيون - وفي نسخة « الراقبون » -

وستكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات .

* * *

وأما العناد الثالث : فهو يجرى مجرى الطبع ، وهو أن يضع أن حركة السماء من قوة فيها طبيعته - وفي نسخة « طبيعية » - وصفة ذاتية ، لا عن نفس .

وأن برهانهم على نفي ذلك باطل . من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه - وفي نسخة « بعينها » - المهروب عنه ؛ لأن كل جزء من السماء يتحرك إلى المواضع التي تحرك - وفي نسخة « متحرك » - منها ، من قبل أن حركتها دوراً - وفي نسخة « دور » - والحركة الطبيعية المكان الذي يهرب منه بالحركة هو غير المطلوب ؛ لأن الذي يتحرك منه هو العرضي .

والذي يتحرك إليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه .

وهو وضع باطل ، من قبل - وفي نسخة « قبيل » - أنهم وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين .
وذلك بحسب أصولهم ؛ لأنهم يقولون :
إن الحركة الدورية واحدة .

وإن الجسم المتحرك بها واحد .

فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً ، فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفساً .

* * *

والانفصال عن هذا أن قولهم هذا ، إنما هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها ، هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها .

ووضعهم الحقيقي هو أن الحركة الدورية ليس يطلب - وفي نسخة بزيادة « لها » - المتحرك بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - مكاناً ، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية .
 وأن ما - وفي نسخة « وأماما » - هذا شأنه ، فالحرك له نفس ضرورة ، لا طبيعة - وفي نسخة « لاطبيعته » - لأن الحركة ليس لها وجود إلا في العقل ؛ إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط ، وفيه جزء من الحركة غير متقرر - وفي نسخة « غير متقرر » - الوجود .

فالذي يتحرك إلى الحركة ، بما هي حركة ، هو متشوق - وفي نسخة « مشوق » - لها ضرورة . والذي يتشوق الحركة ، فهو متصور لها ضرورة .

وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية هي ذوات عقول ، وشوق . وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شتى .

أحدها : أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معاً ، أعنى الغربية ، والشرقية - وفي نسخة « الشرقية والغربية » - وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة ؛ فإن المتحرك بالطبيعة ، إنما يتحرك حركة واحدة فقط .

* * *

وقد تقدم القول في الأشياء التي حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل .

وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها - وفي نسخة « لما » - هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - عقل برئ من المادة ، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالتحرك عنه عاقل ومتصور ، ضرورة .

وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط في وجود ما ههنا من الموجودات ، أو حفظها .

وليس يمكن أن يكون ذلك عن الاتفاق .

وهذه الأشياء لا تتبين في هذا الموضع إلا بياناً ذاتياً ومقنعاً .

ومنتهى طبيعة - وفي نسخة « طبقة » - الآدميين الشبه بالملائكة .

* * *

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله عز وجل ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات .
وذلك للآدمي :

بأن يعلم حقائق الأشياء .

وبأن يبقى بقاء مؤبداً - وفي نسخة « يبقى مريداً » - على أكمل أحواله الممكن له ؛ فإن البقاء على الكمال الأقصى ، هو لله تعالى .
والملائكة المقربون - وفي نسخة « وللملائكة » وفي أخرى « وللملائكة المقربون » - كل ما يمكن لهم - وفي نسخة « له » - من الكمال ، فهو حاضر معهم في الوجود - وفي نسخة « الموجودات » - إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل .

فإذن كما لهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله .

* * *

والملائكة السماوية هي - وفي نسخة « وهي » - عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها ما - وفي نسخة « ما هو » - بالقوة .
وكمالاتها - وفي نسخة « فكمالاتها » - منقسمة :
إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى ، والهيئة - وفي نسخة بدون عبارة « والهيئة » - وذلك حاضر - وفي نسخة « خاص » وفي أخرى « ظاهر » -
ولما هو بالقوة ، وهو الهيئة :

في الوضع - وفي نسخة « الموضع » - والآين .

وما من وضع - وفي نسخة « موضع » - معين ، إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس - وفي نسخة « ليست » - له سائر الأوضاع بالفعل ؛ فإن الجمع بين جميعها غير ممكن .

فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصد استيفاءها بالتنوع .

فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع ، وأيناً بعد أين .

ولا ينقطع قط هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات .

المسألة الخامسة عشرة *

في إبطال

ما ذكره من الغرض المحرك للسما

[١٩٥] - وقد قالوا : إن السماء حيوان - وفي نسخة بدون كلمة « حيوان » - مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه ؛ لأن كل حركة بالإرادة فهي - وفي نسخة « فهو » - لغرض ؛ إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل والترك ، لما تصور الفعل .
ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضا ، والخير من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد - وفي نسخة بدون كلمة « أحد » - هذه الألفاظ . فعلى سبيل المجاز . ويكنى - وفي نسخة « يكنى » - وفي أخرى « لكونها » - بها عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .
ولا يجوز أن يكون التقرب - وفي نسخة بزيادة « إلى الله تعالى » - بطلب القرب منه في المكان ؛ فإنه محال ؛ فلا - وفي نسخة « ولا » - يبقى إلا طلب القرب - وفي نسخة بزيادة « منه » - في الصفات ؛ فإن الوجود - وفي نسخة « الموجود » - الأكمل ، وجوده - وفي نسخة « هو وجوده » وفي أخرى « وجوده أكمل » - وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص .
وللتقصان درجات وتفاوت .

فالملك أقرب إليه صفة لامكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أى الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ، ولا تنفى - وفي نسخة « لا تتغير ، ولا تنفى » ، ولا تستحيل - وتعلم الأشياء على ما هي عليه .
والإنسان كلما ازداد - وفي نسخة « أراد » - قرباً من الملك في الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى .

وإنما قصده - وفي نسخة « قصد » - التشبه بالمبدأ الأول : في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه .
وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

* * *

وقد حصل لها التشبه من وجهتين :
أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع . وهو المقصود بالقصد الأول .

والثاني : ما يترتب - وفي نسخة « يتركب » - على حركته من :
اختلاف النسب في الثلاث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة .
واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض ، فيفيض منه - وفي نسخة « فيها » وفي أخرى « منها » - الخير على ما تحت فلك القمر . وتحصل منه هذه الحوادث كلها .

* * *

فهذا وجه استكمال النفس السماوية .
وكل نفس عاقلة ففتشوقة - وفي نسخة « فمشوقة » - إلى استكمال - وفي نسخة « الاستكمال » - بذاتها - وفي نسخة « لذاتها » وفي أخرى « ذاتها » -

[١٩٥] - قلت :

كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو .
مذهبهم .

أو لازم عن مذهبهم .

أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم .

إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تنهاه ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا .

ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيما سيأتي - وفي نسخة « يأتي » - بعد .

* * *

والذي تقصده السماء - وفي نسخة بدون كلمة « السماء » -
عند القوم ، إنما هي الحركة نفسها ، بما هي حركة ؛ وذلك أن كمال الحى ، بما هو حى ، هي الحركة .

وإنما لحق السكون ههنا الحيوان - وفي نسخة « للحيوان » -
الكائن الخامس بالعرض ، أعنى من قبل ضرورة الهيولى .

وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان ، من قبل أنه هيولانى .

وأما - وفي نسخة « وإنما » - الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب ، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة ، وتشبهه بخالقه هو إفادته - وفي نسخة « إفادة » وفي أخرى « بإفادته » - الحياة لما ههنا بالحركة .

* * *

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا ؛ على القصد الأول ، أعنى : بالقصد الأول ، أن يكون الجرم السماوى ، إنما خلق من أجل ما ههنا - وفي نسخة بدون عبارة « أعنى »
بالقصد الأول . . . من أجل ما ههنا « فإن الحركة هو - وفي نسخة « هي » - فعله الخاص الذى من أجله وجد .

فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول ، لكان الجرم السماوى - وفي نسخة بدون كلمة « السماوى » - إنما - وفي نسخة بدون كلمة « إنما » - خلق من أجل ما ههنا .

ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص ، لكن عن - وفي نسخة « عند » - الأفضل ، ولا بد يلزم وجود الأنقص كالرئيس مع المرعوس الذى - وفي نسخة بدون كلمة « الذى » - كما له

في غير الرئاسة ، وإنما الرئاسة ظل كماله .

* * *

وكذلك العناية بما ههنا هي - وفي نسخة بدون كلمة « هي » - شبيهة بعناية الرئيس بالمرءوسين الذين لا نجاة لهم ، ولا وجود إلا بالرئيس ، وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة ، فضلاً عن وجوده .

* * *

[١٩٦] - الاعتراض - وفي نسخة بدون كلمة « الاعتراض » -

قال أبو حامد : والاعتراض - وفي نسخة « الاعتراض » - على هذا ، هو أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ، ولكننا لا نطول به ، ونعود إلى الغرض الذي عيتموه آخر ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين ، يمكن أن يكون له حماقة لا طاعة .

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وقد كفى المثونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد ، أو بيت - وفي نسخة « في بيت ، أو بلد » - ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه - وفي نسخة « فإنه » - يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له - وفي نسخة « لي » - وليس يقدر - وفي نسخة « ولست أقدر » - على الجمع بينها بالعدد ، فاستوفاه بالنوع ؛ فإن فيه استكمالاً وتقرباً .

فيسفه عقله فيه ويحمل على حماقة ، ويقال : الانتقال من حيز - وفي نسخة « جزء » - إلى حيز - وفي نسخة « إلى جزء » - ومن مكان إلى مكان . ليس كما لا يعتد به ، أو - وفي نسخة « و » - يتشوف - وفي نسخة « يتشوق » - إليه .

ولا فرق بين ما ذكره ، وبين هذا .

[١٩٦] - قلت :

قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين .

إما رجل جاهل .

وإما رجل شرير .

وأبو حامد مبرأ عن - وفي نسخة « من » - هاتين الصفتين

ولكن - وفي نسخة « لكن » - قد يصدر .

من غير الجاهل ، قول جاهلي .

ومن غير الشرير ، قوا شريرى .

على جهة الندور - وفي نسخة « العذور » - ولكن يدل

هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات - وفي نسخة

التقلبات -

* * *

فإنه إن - وفي نسخة « وإن » - سلمنا لابن سينا أن الفلك

يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات

التي ههنا هو الذي يحفظ وجودها ، بعد أن يوجددها .

وكان هذا الفعل منه دائماً .

فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ بمنزلة لو أن إنساناً تكلف

أن يحرس مدينة - وفي نسخة « مدنية » - من المدن - وفي نسخة

« المدني » - من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً .

أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال ، قربة إلى الله

تعالى ؟

وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة - وفي نسخة

« المدنية » - للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد

في حركته إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - الاستكمال

يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع ، وباقية به ، من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد .

* * *

[١٩٧] - قال أبو حامد :

والثاني : هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض « حاصل - وفي نسخة باطل » - بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن - وفي نسخة « إن » - كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس : فكانت التي هي مشرقية ، مغربية . والتي هي مغربية مشرقية .

فإن كل ما ذكرتموه - وفي نسخة « ذكروه » - من - وفي نسخة « في » - حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات ، والتسدسات ، وغيرها ، يحصل بعكسه . وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟ ومرة من جانب ؟ استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمال .

* * *

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها . وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها - وفي نسخة « عليه » - بأمثال هذه الخيالات . وإنما يطلع الله تعالى عليها - وفي نسخة « عليه » - أنبياءه وأوليائه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال . ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

بأنيات - وفي نسخة « بأنيات » - غير متناهية ، لقليل فيه إنه رجل مجنون .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

(إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا) .

* * *

وأما قوله فيه : - وفي نسخة بدون عبارة فيه - :

إنه لما لم يمكنها - وفي نسخة « يمكنه » - استيفاء الآحاد بالعدد ، أو جميعها ، استوفها - وفي نسخة « استوفها » - بالنوع ؛ فإنه كلام مختل غير مفهوم ، إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية بأجزائها ، كانت باقية بكليتها ؛ وذلك أن : من الحركات ما هي غير باقية ، لا بأجزائها ، ولا بكليتها - وفي نسخة « بكليتها » - وهي الكائنة الفاسدة . ومنها ما هي باقية بنوعها ، فاسدة كائنة بأجزائها ، ولكن مع هذا يقال فيها :

إنها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ما موضع من كتبهم ، أنه يقال في الحركة : إنها واحدة .

* * *

وأما قوله :

لأنه لما لم يمكنه - وفي نسخة « يمكن » - استيفائها بالعدد ، استوفها بالنوع ، فكلام باطل ؛ لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد .

وإنما يقال هذا في الحركات - وفي نسخة « الحركة » - التي دون السماء الكائنة ، وذلك أن هذه - وفي نسخة « هذا » - لما لم

[١٩٧] - قلت :

هذه معاندة سفسطائية ؛ وذلك أن النقلة - وفي نسخة « النقل » - من مسألة إلى مسألة - وفي نسخة بدون عبارة « إلى مسألة » - هو من فعل السفسطائية ؛ فإنه - وفي نسخة بدون عبارة « فإنه » - كيف يلزم عن عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة - وفي نسخة « حركات » - السماء ، أو أن - وفي نسخة « وأن » - لا يكون لحركتها علة .
هذا كلام كله في غاية الركافة والضعف .

* * *

وأما هذه المسألة ؛ فما أكثر فرحهم بها ؛ لأنه يظنون أنهم قد عجزوا - وفي نسخة « اعجزوا » - الفلاسفة فيها .
والسبب في ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة في إعطاء الأسباب ، والمقدار الذي يطلب منها ، ويعطى في شيء من الموجودات ، فإنه يختلف باختلاف طبائع الموجودات .
وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها ، إلا نفس طبائعها وصورها .

وأما الأمور - وفي نسخة بدون كلمة « الأمور » - المركبة فتلقى لها أسباب فاعلة غير صورها ، وهى التى أوجبت تركيبها - وفي نسخة « تركيبها » - واقتران أجزائها .
بعضها ببعض .

مثال ذلك : أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت تهوى إلى أسفل ، إلا صفة الأرضية .

وليس للنار سبب في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - أن

تعلو إلى فوق ، إلا نفس طبيعتها وصورتها .

وبهذه الطبيعة قيل : إنها مضادة للأرض .

وكذلك الفوق والأسفل ، ليس لهما - وفي نسخة « لها » - سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى ، والأخرى أسفل ، بل ذلك بمقتضى طباعتهما - وفي نسخة « طباعها » -

وإذا وجب .

اختلاف الجهات لأنفسها .

واختلاف الحركات ، لاختلاف - وفي نسخة « لا اختلاف » -

الجهات .

فليس ههنا - وفي نسخة « هنا » - سبب يعطى في اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات - وفي نسخة « الجهات » - المتحركات ، واختلاف الجهات لاختلاف - وفي نسخة « لا اختلاف » - طبائعها . أعنى أن بعضها - وفي نسخة « بعضاً » - أشرف من بعض .
مثال ذلك : أن الإنسان إذا أحس الحيوان - وفي نسخة « بالحيوان » - يقدم في الحركة إحدى رجليه من جهة من بدنه ، ثم يتبع بها الأخرى .

فقال : لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ، ويؤخر الأخرى ، دون أن يكون الأمر بالعكس ؟

لم يكن هنالك سبب يوفى في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - ذلك إلا أن يقال : إنه لابد في حركة الحيوان ، من أن يكون - وفي نسخة بزيادة « له » - رجل يقدمها - وفي أخرى « يقدم » - ورجل يعتمد عليها .

وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان :

يمين ويسار .

وأن اليمين هي التي تقدم ابتداء - وفي نسخة « تقدم أبداً » -
لقوة تختص بها ، وأن اليسار هو الذي يتبع ابتداء في الأكثر اليمين ،
لقوة تختص بها .

وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس . أعني أن تكون
جهة اليمين هي - وفي نسخة « هي التي » - جهة اليسار ؛ لأن
طبائع - وفي نسخة « طبيعة » - الحيوان تقتضي ذلك .

إما اقتضاء أكثرها .

وإما دائماً - وفي نسخة « دائماً » -

* * *

وكذلك الأمر في الأجرام السماوية ، إذ لو سأل سائل ،
فقال :

لم تتحرك السماء من جهة دون جهة ؟

قيل : لأن لها يميناً ويساراً ، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها
حيوان ، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار
- وفي نسخة « الشمال » - في البعض .

وهي مع هذا الجزء الواحد منها - وفي نسخة « بدون عبارة » منها -
تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأيسر .

فكما أنه لو سأل سائل فقال : إن حركة الحيوان كانت
تم لو كان - وفي نسخة « كانت » - يمينه يساره ، ويساره يمينه .
فلم يختص اليمين بكونه يميناً ؟ واليسار بكونه يساراً ؟

لقيل له : ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الجهة المسماة يميناً ،
اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً ، وأن لا تكون يساراً .

وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وأن لا تكون
يميناً - وفي نسخة بدون عبارة « وطبيعة اليسار . . . تكون يميناً » -

وأن الأشرف للجهة الأشرف .

كذلك إذا سأل سائل : لما اختصت جهة - وفي نسخة
« جهة السماء » - اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً .

وجهة اليسار بكونها يساراً .

وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس ، كالحال - وفي
نسخة « كالحال » - في أفلاك الكواكب المتحيرة ، لم يكن له
جواب إلا أن يقال :

الجهة الأشرف اختصت بالجرم الأشرف .

كالحال في اختصاص النار بفوق .

والأرض - وفي نسخة « الأرض » - بأسفل .

* * *

وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا
الحركة اليومية ؛ فلضرورة تضاد الحركات ههنا : أعني حركة
الكون والفساد .

وليس في طبيعة العقل الإنساني أن يدرك أكثر من هذا
بأمثال هذه الأقاويل ، وفي - وفي نسخة « في » - هذا الموضع .

* * *

فلما اعترض عليهم - وفي نسخة بدون عبارة « عليهم » -
أبو حامد هذه المسألة ، وقال : إنه ليس لهم عليها جواب ، حكى
في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة .

* * *

[١٩٨] - فقال :

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أي جهة كانت .
وكان - وفي نسخة « وقال : إن » - انتظام الحوادث - وفي نسخة بدون

كلمة «الحوادث» - الأرضية ، يستدعى اختلاف حركات ، وتعيين جهات - وفي نسخة «وتعين جهات» وفي أخرى «وجهات معينة» - كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى .
والداعي - وفي نسخة «فالداعي» وفي أخرى «والداعي» - إلى - وفي نسخة «لا» - جهة الحركة ، لإفاضة الخير على العالم السفلى .

قال : وهذا باطل من وجهين :
أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل ، فلنقض بأن مقتضى طبعه - وفي نسخة «طبيعة» - السكون ، احترازاً - وفي نسخة «أخرى» - عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق ؛ فإنه مقدس - وفي نسخة «تقدس» - عن التغير .
والحركة تغير .

ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ؛ فإنه كان ينتفع به غيره - وفي نسخة «بغيره» - وليس تثقل عليه الحركة ، ولا - وفي نسخة «وليس» - وفي أخرى بدون العبارتين - تتعبه .

فما - وفي نسخة «فيها» - المانع من هذا الخيال ؟
والثاني : أن الحوادث تنبئ على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات - وفي نسخة «الحركة» -

فلتكن الحركة الأولى مغربية ، وما عداها مشرقية .
وقد حصل به - وفي نسخة «حصل هذا» - الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ؛ فلم تعينت جهة واحدة ؟ وهذه الاختلافات لا تستدعى إلا أصل الاختلاف .
فأما جهة بعينها ، فليس بأولى من نقيضها في هذا المعنى - وفي نسخة «الغرض» -

[١٩٨] - قلت :

إن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب

الغائي ، لا من قبل - وفي نسخة «سبب» - الفاعل .
وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك - وفي نسخة «هناك» - سبباً غائباً على القصد الثاني ، هو ضروري في وجود ما هنا -
- وفي نسخة «هنا» -

وإن كان لم يوقف عليه بعد على - وفي نسخة بدون كلمة «على» - التفصيل ، لكن لا - وفي نسخة بدون كلمة «لا» - يشك أنه ما من حركة ههنا ، ولا مسير ، ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل في جود ما ههنا ، حتى لو اختلف منها شيء لاختل الموجود - وفي نسخة «الوجود» - ههنا .
ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية .
إما أن لا يوقف عليها أصلاً .

وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل ، وتجربة طويلة ، مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في (التدبيرات الفلكية الجزئية) فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها سهل ، وأصحاب علوم - وفي نسخة «علم» - التنجيم - وفي نسخة «النجم» - قد وقفوا على كثير منها .

وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى ، كالكلدان وغيرهم ؛ فلذلك لا ينبغي إلا - وفي نسخة «أن لا» - يعتقد أن لذلك حكمة في - وفي نسخة «من» - الموجودات ؛ إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية - وفي نسخة «عالية» وفي أخرى «غاية» - وسبب من الأسباب الغائية .

فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك ، فهو أخرى أن لا يكون في الأجرام السماوية .

وقد ظهر في الحيوان والإنسان - وفي نسخة « في الإنسان والحيوان » - نحو من عشرة آلاف حكمة ، في زمان قدره ألف سنة ، فلا يبعد أن يظهر في آباء السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الأجرام السماوية .

وقد نجد - وفي نسخة « تجلدوا » - الأوائل رمزوا في ذلك رموزاً - وفي نسخة « رمزاً » - يعلم - وفي نسخة « ليعلم » - تأويلها الحكماء الراسخون في العلم ، وهم الحكماء المحققون - وفي نسخة بدون عبارة « التي في الأجرام السماوية . . . المحققون » -

* * *

وأما الأول : وهو قوله : إن لقائل أن يقول : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - التشبه - وفي نسخة « التشبيه » - بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكناً ؛ لأن - وفي نسخة « لأننا » - الله تعالى يتقدس عن الحركة ، لكن اختار الحركة - وفي نسخة « اختياراً » بدل « اختار الحركة » - لما فيها من إفاضة - وفي نسخة « إفاضته » - الخير على الكائنات .

فإنه كلام مختل - وفي نسخة « مخيل » - فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك .

وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - تشبه - وفي نسخة « اشتبه » - الموجود بالله تعالى فإنما يشبه - وفي نسخة « تشبه » - به بكونه في أفضل حالاته ، وهي الحركة .

* * *

وأما الجواب الثاني : فقد تقدم الجواب عنه .

المسألة السادسة عشرة *

في إبطال قولهم :

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة - وفي نسخة « الحادثات » - في هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش - وفي نسخة « وإذ يتغاير » - جزئيات العالم فيها - وفي نسخة « بها » - يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان . لأنه جسم عريض صلب - وفي نسخة « صلب عريض » - مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب - وفي نسخة « يكتبه » - الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه . وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية . ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم . ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة .

* * *

[١٩٩] - وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات .

وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام .

وأن هذه الصور - وفي نسخة « الصورة » - الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها . وهي أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها - وفي نسخة « لا نهاية » - مفيدة ، وتلك - وفي نسخة « وهي » - مستفيدة .

* في اصل (المسألة السادسة عشر) وفي آخر (.سان) .

والمفيد أشرف من المستفيد ،
ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم ، فقال تعالى :

[عَلَّمَ بِالْقَلَمِ]

لأنه كالتقاش - وفي نسخة « كانتقاش » - المفيد مثل القلم - وفي نسخة « المعلم » -

وشبهه المستفيد باللوح .
هذا مذهبه .

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكره من قبل ليس محالاً ؛ إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن .
وأما - وفي نسخة « أما » - هذه ، ف يرجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالة ، فيطالب - وفي نسخة « فخطابهم » وفي أخرى « فيطالب منهم » - بالدليل عليه ؛ لأنه - وفي نسخة « فإنه » - تحكم في نفسه .

[١٩٩] - قلت :

هذا الذي حكاه لم يقله - وفي نسخة « لم ينقل » - أحد من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا : أعني أن الأجرام السماوية تتخيل ، فضلاً على أن تتخيل - وفي نسخة بدون عبارة « فضلاً على أن تتخيل » - خيالات لا نهاية لها .

والإسكندر يصرح في مقالته المسماة (مبادئ الكل) :

(إن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة .

وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ؛ فالخيالات في حقها باطل

- وفي نسخة « باطلة » -

وكذلك الحواس . ولو كان لها خيالات لكان لها حواس ؛
لأن الحواس شرط في الخيالات ؛ فكل متخيل حساس ضرورة .
وليس ينعكس) .

وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ ، على ما حكاه عنهم .
وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك - وفي نسخة « متحرك » -
فلها فلكاً ، على جهة الطاعة - وفي نسخة « الجهة الطاعة » - لها ملائكة مقربين ، فتأويل جار على أصولهم .
وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية ، إذا قصد مطابقة (١)
ما أدى إليه البرهان ، وما أتى به الشرع .

* * *

[٢٠٠] - قال أبو حامد :

واستدلوا - وفي نسخة « استدلو » - فيه - وفي نسخة « فيها » - بأن قالوا :
ثبت - وفي نسخة « أثبت » - أن الحركة الدورية لإرادة .
والإرادة - وفي نسخة « والإرادة » - تتبع المراد .
والمراد - وفي نسخة بدون عبارة « والمراد » - الكلي ، لا يتوجه إليه إلا إرادة - وفي نسخة « اليه الإرادة » - كلية .

والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء ؛ فإن كل مرجرد بالفعل معين جزئي .
والإرادة الكلية نسبتها إلى أحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئي ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .
فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة - وفي نسخة بزيادة « معينة » -
إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة ؛ فله لا محالة تصور لتلك

(١) لعل هذا هو السبب الذي جعل ابن سينا يدخل بعض التديلات ، أو التأويلات على فلسفة الأوائل ، الأمر الذي عرضه للاتهام بأنه حرف فيها ، وخرج عن بعض أصولها . وهو لم يكن يقصد بذلك إلا أن يوفق بينها وبين شرع الإسلام ؛ وليته إذ فعل ذلك اقتصر عليه ولم يخضع أصول الإسلام لتأويلات تتنافى معه ، الأمر الذي عرضه أيضاً للاتهام بأنه تحيف من حقوق الإسلام بتأويلاته تلك .
وما ذلك إلا لأنه وضع فلسفة الإغريق وأصول الإسلام على قدم المساواة ، فسوى بذلك بين ما ينتجه عقل البشر القاصر ، وما هو منزل من عند الله .

الحركات — وفي نسخة « الحركة » — الجزئية بقوة جسمانية ؛ إذ الجزئيات — وفي نسخة « الحركات الجزئية » وفي أخرى « الحركات » — لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ؛ فإن كل إرادة فن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات ، وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يازم منها من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون : بعض أجزائه طالعة .

وبعضها غاربة .
وبعضها في وسط سماء قوم « وتحت — وفي نسخة بزيادة « قدم » — قوم .
وكذلك يعلم ما يازم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية :
إما بغير واسطة .

وإما بواسطة واحدة .
وإما بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة : فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية التي بعضها سبب للبعض .

فلإذن الأسباب والمسببات ترتقى في سلسلتها — وفي نسخة « في سلسلتها تنتهى » — إلى الحركات الجزئية السماوية .

فالتصور — وفي نسخة « فالتصورة » — للحركات متصور — وفي نسخة « متصورة » — للوازم ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا — وفي نسخة « فبهذا » — يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب من علته .

فهما — وفي نسخة « مهما » — تحققت العلة تحقق المعلول — وفي نسخة بزيادة « الحادث » وفي أخرى بدون عبارة « تحقق المعلول الحادث » —

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ؛ لأننا لا نعلم جميع أسبابها « ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات — وفي نسخة « جميع المسببات » — فلما مهما علمنا أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً في وقت معين ، فنعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل ، فنعلم أنه سيشبع .

وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع القلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز ، وعرفه . فنعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لو نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب .

فإن عرفنا أغلبها ، أو أكثرها — وفي نسخة « وأكثرها » — حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع .

فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة — وفي نسخة « الأسباب لحصل » — بجميع المسببات .

إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها — وفي نسخة « بها » وفي أخرى « ولها » — اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه — وفي نسخة « عليها » — ونفوس السموات مطلعة عليها ؛ لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها « ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا أن النائم يرى — وفي نسخة « يرى النائم » — في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك باتصاله بالروح المحفوظ ، ومطالعة .

ومهما اطلع على الشيء .

ثم بقي ذلك بعينه في حفظه .

وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاتها ؛ فإن من غريزتها محاكاتها ، الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة ، أو الانتقال منها إلى أضدادها ، فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال — وفي نسخة بزيادة . « وقد يمثل الخيال » —

الرجل بشجر .

والزوجة بخف .

والخادم ببعض أواني الدار .

وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر، فإن البذر - وفي نسخة «النور» - سبب للسراج الذي هو سبب الضياء .
وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقطتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا .

فاشتغلنا بهذه الأمور الحسية - وفي نسخة «الجسمية» - صرفنا عنه .

وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما - وفي نسخة «استعدادته» - للاتصال .

وزعموا أن النبي المصطفى يطلع - وفي نسخة «مطلع» - على الغيب بهذا الطريق - وفي نسخة «أيضاً» - إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام .

ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً ما رآه .

وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره .

وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام .

لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة .

ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا أن نورد - وفي نسخة «فهذا ما أوردنا» - ليفهم - وفي نسخة «لتفهم» - مذهبهم .

[٢٠٠] - قلت :

قد قلنا : إن هذا الرأي ما نعلم أحداً - وفي نسخة «أحد» -

قال به إلا ابن سينا .

وأما الدليل الذي حكاه عنه ، فهو واهي المقدمات ، وإن كانت مقنعة - وفي نسخة «مقدمة» - جدلية .

وذلك أنه يضع - وفي نسخة «يصح» - أن كل مفعول جزئي ؛ فإنه إنما يصدر عن المتنفس - وفي نسخة «المنفس» - من قبل تصور جزئي لذلك المفعول ، وحركات جزئية بها ، يكون ذلك المفعول الجزئي .

ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى - وفي نسخة «المقدمة الصغرى» - وهي أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية .

فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر من - وفي نسخة «عن» - المفعولات - وفي نسخة «المعقولات» - الجزئية ، والأفعال الجزئية ، عن تصور جزئي ، وهو الذي يسمى خيالاً .

وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط ، بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت ، وغير ذلك - وفي نسخة بدون عبارة «وغير ذلك» -

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالاً عاماً ، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها .

مثال ذلك : أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الأمر

فما يصدر من الصنائع - في نسخة «الصنائع» - بالطبع عن الحيوانات .

وكأن هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات - وفي نسخة «إدراكات» - الكلية والجزئية - وفي نسخة «الكليات والجزئيات» - وأعني أنها واسطة - في نسخة «وسط» - بين حد الشيء وخیاله الخاص به .

فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى ، لا الخيال الجزئى المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالنا - وفي نسخة «أفعالا» - صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم أن الصور - وفي نسخة «الصورة» - الخيالية التى تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة - وفي نسخة «المحمودة» - هي - وفي نسخة بدون كلمة «هي» - كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية - وفي نسخة «والشخصية» - مثل الصورة التى يفر بها - وفي نسخة «يقربها» - البغاث - وفي نسخة «طائر البغاث» وفي أخرى «الطير المسمى البغاث» وفي رابعة بدون هذه العبارات جميعاً - من - وفي نسخة «مما يصيد من» وفي أخرى لا يصيد «من» وفي رابعة «أن يصيد من» - الجوارح ، والتى بها تصنع النحل بيوتها .

وأما الصنائع الذى يحتاج إلى مثال جزئى محسوس ، فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات .

وهذا الخيال الكلى - وفي نسخة بدون كلمة «الكلى» - هو

الباعث للإرادة الكلية التى لا تقصد شخصاً دون شخص .
وأما الإرادات - وفي نسخة «الإرادة» - الجزئية فهى التى تقصد شخصاً دون شخص - وفي نسخة بدون عبارة «وأما الإرادات ... دون شخص» - من النوع الواحد .
وهذا - وفي نسخة «وهذا الشيء» - لا يوجد فى الأجرام السماوية .

وأما أن توجد إرادة عامة للشيء - وفي نسخة «للجزء» - الكلى ، بما هو كلى ، فهو مستحيل ؛ لأن الكلى ليس له وجود خارج الذهن ، ولا هو كائن فاسد .
فتقسيمه أولاً الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب ، اللهم إلا أن يقال : إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير أن يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا .

وقوله : إن الإرادة الكلية ليس يحصل - وفي نسخة «يصدر» - عنها جزئى - وفي نسخة «جزء» - خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص ، بل خيال عام ، كحال الملك فى اتخاذه الأجناد المقاتلة .

وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه ، فليس تتعلق به إرادة أصلاً ، ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التى قلنا .

فالأجرام - وفي نسخة «بالأجرام» - السماوية : إن تبين - وفي نسخة «تبيين» - من أمرها أنها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل - وفي نسخة «تخيل» - فذلك من جهة الخيالات

العامة التي تلزم الحدود ، لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الإحساسات .

والأظهر أن لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يكون ذلك عن - وفي نسخة « على » - التصور الجزئي ، وبخاصة - وفي نسخة « والخاصة » - إذا قيل : إن ما يصدر عنها ههنا إنما يصدر على - وفي نسخة « عن » - القصد الثاني .

لكن مذهب القوم أنها تعقل نفسها ، وتعقل ما ههنا . وهل تعقل ما ههنا على أنه غير ذواتها ؟ فيه نظر . يفحص عنه في المواضع الخاصة به .

وبالحملة : إن كانت عالمة ، فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها - وفي نسخة « علمها وعلمنا » وفي أخرى « علمنا وعليها » وفي رابعة « علمنا وعلمه » - باشتراك الاسم .

وأما ما يقوله في هذا الفصل في : سبب الرؤيا والوحى .

فهو - وفي نسخة « فهى » - شئء انفرد - وفي نسخة « تفرد » - به ابن سينا .

وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأى .

وأما وجود علم لأشخاص - وفي نسخة « الأشخاص » - غير متناهية بالفعل ، من جهة ما هو علم شخصى ، فشئء ممتنع .

وأعنى بالعلم الشخصى الإدراك المسمى خيالاً .

ولم يكن معنى لا إدخال مسألة الرؤيا والوحى في هذا - وفي

نسخة « بهذا » - الموضع ، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة . وهو فعل سفسطائى ، لا جدلى .

وهذا الذى قلته من أمر تخيل الأجرام السماوية ، خيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية - وفي نسخة « الكلية والجزئية » - هو - وفي نسخة « وهو » - قول مقنع .

والذى يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلاً ؛ لأن هذه الخيالات كما قلنا ؛ إنما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة ، وهى أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل ؛ ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً .

وتصور الأجرام السماوية إذ - وفي نسخة « إذا » - كان غير كائن ولا فاسد ، فيجب أن لا يقترن بخيال ، وأن لا يستند إليه بوجه من الوجوه ؛ ولذلك ليس ذلك الإدراك ، لا كلياً ولا جزئياً ، بل يتحد هناك العلمان ، ضرورة ، أعنى الكلى والجزئى .

وإنما تتميز ههنا في المواد من قبل تلك - وفي نسخة من قبل هذا المعنى » -

ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا ، وما أشبه ذلك . وهذا يبين - وفي نسخة « يتبين » - على التمام في موضعه .

[٢٠١] - قال أبو حامد :

والجواب أن نقول - وفي نسخة « يقال » - بم - وفي نسخة « لم » - تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب - وفي نسخة « الغائب » - بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء .

وكذا من يرى في المنام فإنما يعرفه .
بتعريف الله تعالى - وفي نسخة بدون عبارة « على سبيل الابتداء وكذا . . . »
بتعريف الله تعالى -

أو بتعريف ملك من الملائكة « فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا - وفي نسخة « ولا » - دليل في هذا .

ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم ؛ فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك في الشرعيات بنى التمسك بمسالك العقول .

وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده - وفي نسخة « له وجود » وفي أخرى « وجود له » - ولا يتحقق كونه - وفي نسخة « كذبه » -

ولأنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي ، أولاً - وفي نسخة بدون كلمة « أولاً » - فبني - وفي نسخة « فبني » - على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإبطالها ، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم : إن حركة السماء إرادية . وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

الثانية : أنه إن - وفي نسخة « وإن » - سلم ذلك مسامحة به لكم - وفي نسخة « مسامحة به » وفي أخرى « مسامحة لكم » - فقولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية .

فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء - وفي نسخة « حد » - عندكم ، في الجسم ؛ فإنه شيء واحد ، ولأنما يتجزؤ بالوهم ، ولا في الحركة ؛ فلأنها واحدة بالاتصال ، فيكون - وفي نسخة « فكيف » - تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكللي ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة - وفي نسخة « الإرادة » - الكلية والجزئية مثالا ؛ ليفهم - وفي نسخة « لفهم » - غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى ، مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية - وفي نسخة بزيادة « مثلاً » - لا تصدر منها الحركة ؛ لأن الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة ، بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه - وفي نسخة « توجيهه » - إلى البيت تصور « بعد تصور ، للمكان الذي يتخطاه ، والجهة التي يسلكها .

ويتبع كل تصور جزئي إرادة - وفي نسخة « وإرادة » - جزئية للحركة ، عن - وفي نسخة « غير » - المحل الموصول - وفي نسخة « الموصول » وفي أخرى « المحرك » - إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي ، وهو مسلم ؛ لأن الجهات متعددة في التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيين - وفي نسخة « تعين » - مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة الساوية ، فلها وجه واحد - وفي نسخة « وجهة واحدة » - فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفي حيزها ، لا تجاوزها .

والحركة - وفي نسخة « الحركة » - المرادة - وفي نسخة « مرادة » - وليس ، ثم إلا وجه واحد ، وضرب - وفي نسخة « وجسم » - واحد ، وجسم - وفي نسخة « وصوب » وفي أخرى « وضرب » وفي رابعة بدون هذه العبارات جميعاً - واحد - وفي نسخة بدون كلمة « واحد » - فهو كهوى الحجر إلى أسفل ؛ فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق .

وأقرب الطرق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم ، فلم - وفي نسخة « لم » - يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية للمركز ، مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد ، والصدور عنه .

فكذلك يكفي في تلك الحركة « الإرادة الكلية للحركة » ، ولا يفتقر إلى مزيد - وفي نسخة « مزيد » -

فهذه مقدمة - وفي نسخة « مقترنة » - تحكموا بوضعها - وفي نسخة بوصفها -

[٢٠٢] - قلت :

أما قول أبي حامد :

والجواب أن يقال - وفي نسخة « نقول » - بم - وفي نسخة « لم » - تنكرون
- وفي نسخة « تنكروا » - إلى قوله . . . فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه .

هو جواب من جنس المسموع ، لا من جنس المعقول ،
فلا معنى لإدخاله في هذا الكتاب . والفلسفة - وفي نسخة
« والفلاسفة » - تفحص عن كل ما جاء في الشرع ؛ فإن أدركته
استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة .

وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه - وفي
نسخة « عنه بقصوره » وفي أخرى « بقصوره » - وإن يدركه
- وفي نسخة « مدركه » - الشرع - وفي نسخة بدون كلمة
« الشرع » - فقط .

* * *

واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن
هذه المسألة ، فلا معنى أيضاً لإدخاله .

وهذا التأويل في علم - وفي نسخة بدون عبارة « والقلم هو
شيء . . . في علم » - الغيب لابن سينا ليس بشيء .

* * *

وأما المعاندة العقلية التي أتى - وفي نسخة بدون كلمة « أتى » - بها
في هذا الباب لابن سينا - وفي نسخة بدون عبارة « ليس بشيء . . .
لابن سينا » - فهي معاندة صحيحة ؛ فإنه ليس للسماء حركات -
وفي نسخة « حركة » - جزئية ، في مسافات - وفي نسخة « مسافة » -
جزئية ، حتى يقتضى ذلك أن يكون لها تخيل ؛ فإن المتنفس

الذي يتحرك حركات جزئية ، في أمكنة جزئية له - وفي
نسخة بدون عبارة « له » - لا محالة تخيل لتلك التي يتحرك
- وفي نسخة « متحرك » وفي أخرى « تحرك » - عليها ، ولتلك
الحركات ؛ إذا كانت تلك المسافات - وفي نسخة « المسافة » -
غير مدركة له - وفي نسخة « لها » - بالبصر .

والمستدير كما قال ، إنما يتحرك من حيث هو مستدير ،
حركة واحدة ، وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة
متفنة - وفي نسخة « متنفسه » - جزئية ، فيما دونها من الموجودات ؛
فإنه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع
فقط ، التي تلك الجزئيات جزئيات - وفي نسخة بدون كلمة
« جزئيات » - لها ، لا وجود جزئي جزئي - وفي نسخة « جدلي
جزئي » - من تلك الجزئيات - في نسخة بدون عبارة « حفظ الأنواع . .
من تلك الجزئيات » - من جهة ما هو جزئي ؛ فإنه إن كان الأمر
كذلك ، لزم أن تكون السماء ولا بد متخيلة .

فالنظر إنما هو في الجزئيات الحادثة عنها ، في :

هل هي مقصودة لأنفسها ؟

أو لحفظ النوع فقط ؟

وليس يمكن أن يبين - وفي نسخة « يتبين » - هذا في هذا
الموضع .

لكن يظهر أن ههنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة
- وفي نسخة « بالجهة » - وجود - وفي نسخة « ووجود » - المنامات
الصادقة وما يشبه ذلك من مقدمة - وفي نسخة « تقدمه » - المعرفة
بما يحدث في المستقبل ، وهي في الحقيقة عناية بالنوع - وفي
نسخة « في النوع » -

* * *

[٢٠٣] — قال أبو حامد :

المقدمة الثالثة : — وفي نسخة « المقدمة الثالثة . قال أبو حامد » وفي أخرى « المقدمة الثانية : قال أبو حامد » وفي رابعة « المقدمة الثالثة » — وهو — وفي نسخة « وهي » وفي أخرى « وهنا » وفي رابعة « ومن » — التحكم البعيد — وفي نسخة « بعيداً » — جداً ، قولهم :

إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً توابعها لوازمها .

وهذا هوس محض ، كقول القائل :

إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازنة ، ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه ، وتحتة ، ومن جوانبه ، وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم .

المواضع التي يقع عليها ظله ،

والمواضع التي لا يقع .

وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع .

وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه .

وما يحصل من التفرق فيها .

وما يحصل في أخلاطه في الباطن ، من الاستحالة بسبب الحركة إلى

الحرارة .

وما يستحيل من أجزائه إلى العرق — وفي نسخة بزيادة « أو إلى رطوبة

أخرى » — وهلم جبراً إلى جميع الحوادث في بدنه ، وفي غيره من — وفي نسخة « في

بدنه وفي غيره » — بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهية ، أو

— وفي نسخة « و » وفي نسخة بدون « أو » — معد ، وهو هوس ، لا يتخيله عاقل ،

ولا يفتقر به إلا جاهل .

ولإي هذا يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس — وفي نسخة « بنفس » —

الفلك ، هي الموجودة — وفي نسخة « موجودة » — في الحال ، أو ينضاف إليها

ما يتوقع كونها في الاستقبال .

فإن قصرتموه — وفي نسخة « قصدتموه » — على المورد في الحال .

بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء عليهم السلام في اليقظة ، وسائر

الخلق في النوم ، على ما سيكون في الاستقبال بواسطة — وفي نسخة « بواسطة » —

ثم بطل مقتضى الدليل ؛ فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه

وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ،

وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال ؛ فإنها — وفي نسخة « فإنما » — هي

الحركة السماوية ، ولكن تقتضي المسبب — وفي نسخة « السبب » وفي أخرى

بدونهما — : إما بواسطة ، أو بوسائط كثيرة .

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر ، فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في

الاستقبال إلى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حالة واحدة ، من غير

تعاقب علوم جزئية مفصلة لانهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد

له عقله باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا — وفي نسخة « هذا علينا » — في علم الله تعالى ، فليس

تعلق علم الله ، بالاتفاق ، بمعلوماته ، على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات ،

بل مهما دار نفس الفلك دورة — وفي نسخة بزيادة « من » — نفس الإنسان ،

كان من قبيل نفس الإنسان ؛ فإنه شاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ؛ فإن

لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله .

فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع بما

قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ،

ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ،

والألم ؛ وبالحملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس

الإنسانية على شيء واحد « شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية : فبرية عن هذه الصفات ، لا يعترها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم - وفي نسخة « ولم » وفي أخرى « لم » - عرفتم أنه لا شاغل لها ؟ وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول . مستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة ؟

أو ما الذى يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة ، وهذه الموانع المحسوسة ؟

ومن أين عرف أنحصار المانع فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ، وفى العقلاء شواغل من علو الهمة ، وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً - وفى نسخة « شاغل ومانع » -
فن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها فى النفوس الفلكية ؟

هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالألمية - وفى نسخة بالإلهى -

[٢٠٣] - قلت : أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برئ من - وفى نسخة « عن » - المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها وفى نسخة بدون عبارة « لها » - فليس امتناعه - وفى نسخة « امتناعها » - من الأمور المعروفة بأنفسها .
ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .
لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة .

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزئى - وفى نسخة « جزء » - متخيل - وفى نسخة « مستحيل » -

وأما وجود ما لانهاية له ، فى العلم القديم ، وكيف يقع الإعلام بالجزئيات الحادثة فى المستقبل للإنسان ، من قبل العلم القديم ، فأمر يدعى القوم أن عندهم بيانه ، من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلى الذى فى العقل ، لا من - وفى نسخة « المعنى » - الجزئى الذى يخص - وفى نسخة « شخص - وقتها - وفى نسخة « فيها » - والأشخاص المعروفة عندها ؛ لأن النفس هى بالقوة جميع الموجودات ، وما - وفى نسخة « وأما » - بالقوة فهو يخرج إلى الفعل .

إما من قبل الأمور المحسوسة .

وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات فى الوجود : أعنى العقل الذى من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة ، لا من جهة أن فى ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لها - وفى نسخة « لهم » -

وبالجملة : فيزعمون أنه قد اتحد العلمان : الكلى والجزئى ، فى العلم - وفى نسخة « والعلم » - المفارق للمادة .
وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم إلى كلى ، وجزئى ، وليس ذلك العلم ، لا كلياً ولا - وفى نسخة « أو » - جزئياً .

وهذا أوضده ، ليس يمكن أن يتبين - وفى نسخة « يبين » - فى هذا الموضع ، وإنما التكلم فى هذه الأشياء فى هذا الموضع ، بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ، ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً ، ولا إقناعاً فى بادئ الرأى .

فضرب بعضها ببعض ، أعنى جعل يعرض - وفي نسخة « يعترض » - بعضها على بعض ؛ فإن - وفي نسخة « وإن » - ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه ؛ لأنه - وفي نسخة « ولأنه » - ليس يقع بذلك تصديق برهاني ، ولا إقناعي .

* * *

وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الأجرام السماوية ، وبين نفس الإنسان ، هي كلها مطالب غامضة .

ومتي - وفي نسخة « ومن » - تكلم في شيء منها في غير موضعه ، أتى الكلام فيها : إما غريباً ، وإما إقناعياً - وفي نسخة « إقناعاً » - وفي بادىء الرأي أعنى من مقدمات ممكنة .

مثل قولهم : إن النفس للغضبية والشهوانية تعوق - وفي نسخة « تفرق » - النفس - وفي نسخة « نفس » - الانسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه ؛ فإن هذه الأقاويل وأمثالها ، يظهر من أمرها أنها ممكنة ، وأنها - وفي نسخة « وإنما » - تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إليها إمكانات كثيرة متقابلة .

* * *

فهذا آخر ما رأينا أن نذكره - وفي نسخة « نذكر » - في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب ^(١) في المسائل الإلهية ، وهي معظم ما في هذا الكتاب .

ثم نقول بعد هذا إن شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية .

الطبيعات

(١) أى تهافت الفلاسفة للفرزالي .

أما الملقب بالطبيعيين

فهى - وفى نسخة « فهو » وفى أخرى « وهى » -
علوم كثيرة

[٢٠٤] - نذكر أقسامها إلى قوله (١) : وإنما نخالفهم - وفى نسخة « نخالفهم »
وفى أخرى « نخالفونهم » - من جملة - وفى نسخة « من جعل » - هذه العلوم
فى أربع مسائل .

...

[٢٠٤] - قلت :

أما ما - وفى نسخة بدون كلمة « ما » - عدده من أجناس
العلم الطبيعى الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو - وفى نسخة
« أرسطاطاليس » -

وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له ، فليست كما عددها .
أما الطب . فليس هو من العلم الطبيعى ، وهو صناعة عملية
- وفى نسخة بدون كلمة « عملية » - تأخذ مبادئها من العلم الطبيعى ؛
لأن العلم الطبيعى نظرى .

(١) هذه أول مرة يحيل فيها ابن رشد على النص الذى يناقشه . لقد درج من قبل على أن يضع بين
يدى قارئه النص الذى يدور حوله بحثه . أما فى هذه المرة فقد أحال . وفى وسع القارئ أن يرجع إلى النص
المحال عليه فى كتاب (تهافت الفلاسفة) فى القسم الطبيعى من الطبعة الثالثة التى أخرجتها دار المعارف .

والطب عملي .

وإذا تكلمنا في شيء مشترك للعلمين ، فمن جهتين . مثل
تكلمنا في الصحة والمرض ، وذلك أن صاحب العلم الطبيعي
ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات
الطبيعية . والطبيب ينظر فيهما - وفي نسخة « فيها » من حيث
- وفي نسخة بزيادة « إنه » - يحفظ أحدهما - وفي نسخة بزيادة
« أعني الصحة » - ويبطل - وفي نسخة « ويزيل » - الآخر
- وفي نسخة بزيادة « أعني المرض » -

أعني أنه ينظر في الصحة من حيث يحفظها . وفي المرض -
وفي نسخة بدون عبارة « أنه ينظر في . . . وفي المرض » - من
حيث يزيله .

وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها ، وإنما هو
- وفي نسخة بدون كلمة « هو » - علم بتقدمة المعرفة بما يحدث
في العالم ، وهو نوع من الزجر والكهانة .

ومن هذا الجنس - وفي نسخة بزيادة « هو » - أيضاً علم
الفراسة ؛ إلا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة ،
لا المستقبلية .

وعلم - وفي نسخة « وعلوم » - التعبير هو أيضاً من نحو علوم
تقدمة المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم ، لا نظرياً
ولا عملياً وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به في العمل .

وأما علوم الطلسمات ، فهي باطل - وفي نسخة « باطلة » -
فإنه ليس يمكن إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيراً في الأمور
المصنوعة ، أن يكون ذلك التأثير لها ، إلا في المصنوع ، لا أن

يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه .

وأما علوم الحيل : فهي داخلة في باب التعجب ، ولا مدخل
لها في الصنائع النظرية .

وأما الكيمياء : فصناعة مشكوك في وجودها .

وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها - وفي
نسخة « بها » - هو المطبوع بعينه ؛ لأن الصناعة قصارها إلى أن
تشبه بالطبيعة ، ولا - وفي نسخة « فلا » - تبلغها في الحقيقة .
وأما هل تفعل شيئاً يشبه في الجنس - وفي نسخة « الحس » -
الأمر الطبيعي ، فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ، ولا إمكانه .
والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع
طول الزمان .

*

وأما المسائل الأربع - وفي نسخة « الأربع مسائل » - التي ذكر ،
فنحن نذكر واحدة واحدة منها :

* * *

[٢٠٥] - قال أبو حامد :

المسألة الأولى - وفي نسخة « الأولى » - حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد
في الوجود بين - وفي نسخة « من » - الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة
وليس - وفي نسخة « فليس » - في - وفي نسخة « من » - المقدور ، ولا في
- وفي نسخة « من » - الإمكان ، إيجاد - وفي نسخة « اتحاد » - السبب ، دون
المسبب - وفي نسخة بزيادته « وعكسه » - ولا وجود المسبب دون السبب .
والثانية : - وفي نسخة « الثانية » - قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة
بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم .

وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم
بنفسه في كل حال .

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

والثالثة : - وفي نسخة « الثالثة » - قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .
والرابعة : - وفي نسخة « الرابعة » - قولهم : إن هذه النفوس يستحيل ردها - وفي نسخة « يستحيل رد هذه النفوس » - إلى الأجساد .

ولأنما لزم - وفي نسخة « يلزم » - النزاع في الأولى من حيث إنه ينبغي - وفي نسخة « ينبغي » - عليها إثبات المعجزات الخارقة - وفي نسخة « الخارقات » - للعادة ، مثل - وفي نسخة « العادة من » - :
قلب العصا ثعباناً .
وإحياء الموتى .
وشق القمر .

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد - وفي نسخة « أرادوا » - به إزالة موت الجهل بحياة العلم .

وأولوا تلقف العصا سحر السحرة ، على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة - وفي نسخة « الظاهرة الظاهرة » بدل « الإلهية الظاهرة » وفي أخرى « الظاهرة الإلهية الظاهرة » - على يدى - وفي نسخة « يد » وفي أخرى « ترى » - موسى ، شبهات المنكرين . وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده - وفي نسخة « وقوعه » - وزعموا أنه لم يتواتر .

لم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا في - وفي نسخة « إلا الخصوصية في » - ثلاثة أمور :

أحدها : في القوة المتخيلة ؛ فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس والاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل .

وذلك في اليقظة للأنبياء .

ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة للقوة - وفي نسخة « بالقوة » - المتخيلة .

الثاني - وفي نسخة « الثانية » - خاصية في القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى ، إذ ذكر له المدلول تنبه للدليل . وإذا ذكر - وفي نسخة « ذكرت » - له الدليل تنبه للمدلول من نفسه .

وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة . وإذا خطر في ذهنه حد - وفي نسخة « حدا » - النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط - وفي نسخة بدون عبارة « تنبه للنتيجة . . . خطر بباله الحد الأوسط » - الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا منقسمون :

فمنهم من يتنبه بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير .

وإذا جاز أن ينتهى طرف النقض إلى من لا حدس له أصلاً ، حتى لا ينتهى - وفي نسخة « لا يتنبه » - لفهم المعقولات مع التنبيه - وفي نسخة « التشبه » - جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه لكل المعقولات ، أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوت في السرعة والقرب .

فرب - وفي نسخة بدون عبارة « قرب » - نفس مقدسة - وفي نسخة « مقدمة » - صافية تستمر - وفي نسخة « تستمد » - حدساً - وفي نسخة « حدسها » - في جميع المعقولات ، وفي أسرع الأوقات .

فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم

— وفي نسخة « معلم » — بل كأنه متعلم — وفي نسخة « يتعلم » — من نفسه . وهو الذى وصف بأنه :

« يَكَاذُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ، وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ » .

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد — وفي نسخة « وقد » — تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات — وفي نسخة « الطبيعيات » — وتتسخر .

ومثاله : أن النفس منا — وفي نسخة « النفس مثلاً » — إذا توهمت — وفي نسخة « توهم » — شيئاً خدمتها — وفي نسخة « خدمته » — الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت — وفي نسخة « فحركت » — إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ، تحلبت أشداقه ، وانتهضت القوة الملعبة الفياضة — وفي نسخة « فياضة » — باللعباب من معادنه — وفي نسخة « معادنها » — .

وإذا تصور الوقاع — وفي نسخة « الدفاع » — انتهضت القوة فنشرت الآلة .

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد وهمه — وفي نسخة « توهمه » — للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط . ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الجسم — وفي نسخة « الأجسام » — والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفس . ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها .

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه — وفي نسخة « تخدمها » — وفي أخرى « تبلغها » — القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره . خلق ذلك فى جبلته ؛ فإذا جاز أن تقطعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه — وفي نسخة « غير بدنية » — وفى أخرى « غيره » — وفى رابعة بدونها جميعاً — فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم — وفي نسخة « هجوم » — صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف — وفي نسخة « لتخسف » — بقوم .

وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة فى الهواء

— وفي نسخة « الهوى » — فيحدث من — وفي نسخة « فى » — نفسه تلك السخونة ، أو البرودة — وفي نسخة « والبرودة » —

وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر .

ويكون ذلك معجزة للنبي ، ولكن — وفي نسخة « ولكنه » — إنما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول . ولا ينتهى إلى أن ينقلب الحشب حيواناً ، أو — وفي نسخة « و » — ينشق — وفي نسخة « ينفلق » — القمر الذى لا يقبل الانخراق .

فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى وغيره .

فلزم — وفي نسخة « ولزم » — الخوض فى هذه المسألة : لإثبات المعجزات .

ولأمر — وفي نسخة « وأمد » — آخر ، وهو — وفي نسخة « هو » — نصره ما أطبق عليه المسلمون من أن — وفي نسخة « بدون كلمة » — أن — الله تعالى قادر على كل شيء ، فلنحضر — وفي نسخة « فلنحضر » — فى المقصود .

[٢٠٥] — قلت :

أما الكلام فى المعجزات فليس فيه للقدمات من الفلاسفة قول ؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فأنها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله تعالى موجود ؟

وهل السعادة موجودة ؟

وهل الفضائل موجودة ؟

وإنه لا يشك^(١) في وجودها .

وأن - وفي نسخة « وأى » - كيفية وجودها ، هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية .

والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها - وفي نسخة « منها » - الإنسان فاضلاً .

ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص - وفي نسخة « الفحص » - عن المبادئ التي توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة .

وإذا كانت الصنائع العلمية - وفي نسخة « العملية » - لا تتم إلا بأوضاع ومصادر يتسلمها - وفي نسخة « يقبلها » - المعلم أولاً ؛ فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية - وفي نسخة « العلمية » -

* * *

وأما ما حكاه في أسباب - وفي نسخة « إثبات » - ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا .

وإذا صح الوجود ، وأمکن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ، ولا قوة في جسم

بغير - وفي نسخة بدون عبارة « بغير » - استحالة - وفي نسخة

(١) هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة القدماء .

فليس وجود الإله موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول صفاته .

وليس وجود السعادة موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول مفهونها .

وليس وجود الفضائل موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول تحديد كنهها وحقيقتها .

كذلك ليس أمر المعجزات مما يبنى أن يتناول إليه من لا يحسن القول فيه ، بل هي أمور تتلقى

بالتسليم والرضا .

هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة الإغريق ، فليسمع من لم يكن يعرف أن لكبار الفلاسفة حدوداً وقفوا عندها ، وأقداراً لم يستطيعوا أن يتجاوزوها ، فليست الفلسفة علواناً على المقدسات ، ولا انفلاتاً من القيود ، ولكنها الاتزان الذي يعرف لكل شيء قدره .

« استحالته » وفي أخرى بدون العبارتين - فإن ما - وفي نسخة « فأما » - أعطى - وفي نسخة « يعطى » - من ذلك السبب ، ممكن - وفي نسخة « الممكن » - وليس - وفي نسخة « أو ليس » - وفي أخرى « إذ ليس » - كل ما كان ممكناً في طبعه - وفي نسخة « في طبيعة » وفي أخرى « في طبيعته » - يقدر الإنسان أن يفعله .

فإن الممكن في حق الإنسان معلوم .

وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه .

فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق - وفي نسخة « الخارق »

وفي أخرى « بالخارق » هو - وفي نسخة « وهو » - ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه .

وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل

ممكنة في حق الإنسان .

* * *

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، وجدتها من هذا

الجنس . وأبينها^(١) في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه

خارقاً عن طريق السماع ، كانهقلاب العصا حية - وفي نسخة بدون

عبارة « كانهقلاب العصا حية » -

ولأنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان

وجد ، ويوجد إلى يوم القيامة .

(١) ابن رشد يعترف بمعجزات غير القرآن الكريم ، لكنه يرى أن أبين معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس في مثل قوته ، وذلك أمر لا نظن منصفاً يخالفه فيه .

فليسمع ذلك أولئك الذين يودون أن يتشبهوا بالفلاسفة ، دون أن يعرفوا الحد الذي وقف عنده الفلاسفة فيضربون في تيه من المزامير ظانين أن كل غريب من القول فهو بالفلسفة أشبه وبها أليق . ألا فليعلموا أنهم بهذه الجرأة الطائشة ، يدركوا الفلسفة ، ولم يدركوا الدين .

وبهذا فاقت هذه المعجزات - وفي نسخة «المعجزة» - سائر المعجزات .
فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة .
وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر
قد نبه عليه أبو حامد - وفي نسخة «ابن سينا» - في غير ما موضع .
وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها - وفي نسخة «فيها» -
سمى النبي نبياً .
الذي هو الإعلام بالغيوب .

ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه
سعادة جميع الخلق .

* * *

وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به
من القدماء إلا ابن سينا .
والذي يقول به - وفي نسخة بدون عبارة «به» - القدماء في أمر
الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني
ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي
تسميه - وفي نسخة «تسميهم» - الحذاق - وفي نسخة «الحدث» -
منهم ، العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً .

* * *

فلنعد إلى ما - وفي نسخة بدون كلمة «ما» - قاله في المسائل
الأربع .

المسألة الأولى *

* * *

[٢٠٦] - قال أبو حامد :

الاقتران - وفي نسخة «الافتراق» - بين
ما يعتقد - وفي نسخة «نعتقد» - في العادة سبباً .
وما يعتقد - وفي نسخة «نعتقد» - مسبباً .
ليس ضرورياً عندنا .
بل كل شيئين - وفي نسخة «كل ذلك شيئين» وفي أخرى «كل ذلك
سببان» وفي رابعة «كل ذلك شيء» - ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا .
ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر .
ولا نفيه متضمن لنفي الآخر .
فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر .
ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر .
مثل - وفي نسخة «مثل ذلك» - الرى والشرب .
والشبع والأكل .
والاحتراق - وفي نسخة «والإحراق» - ولقاء النار .
والنور وطلوع الشمس .
والموت ، وجز - وفي نسخة «وحجز» - الرقبة .
والشفاء - وفي نسخة بدون عبارة «والشفاء» - وشرب الدواء .
وليسهال البطن ، واستعمال - وفي نسخة «باستعمال» - المسهل .
وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات ،
والحرف .
وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، خلقتها - وفي نسخة «يخلقها» -

على التساوق ، لا - وفي نسخة « ولا » - لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفتوت - وفي نسخة « للفرق » - بل لتقدير - وفي نسخة بدون عبارة « لتقدير » - وفي المقدور - وفي نسخة « في المقدور » -

خلق الشيع دون الأكل ،

وخلق الموت دون جز الرقبة .

وإدانة الحياة مع جز الرقبة .

وهلم جراً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو :

الاحتراق ، والقطن - وفي نسخة « في القطن » - مثلاً ، مع ملاقة النار .

فإننا نجوز وقوع الملاقة - وفي نسخة « الملاقات » - بينهما دون الاحتراق

- وفي نسخة « الإحراق » -

ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام - وفي نسخة « والكلام » - في هذه - وفي نسخة بدون كلمة

« هذه » - المسألة ثلاث - وفي نسخة « ثلاثة » - مقامات :

المقام الأول : - وفي نسخة « الأول » - أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق

- وفي نسخة « الإحراق » - هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ،

فلا يمكنه الكف عما هو في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - طبعه ، بعد ملاقاته لحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق - وفي نسخة « الاحتراق » -

بخلق - وفي نسخة « خلق » - السواد في القطن . والتفريق في أجزائه ، وجعله

حرقاً ورماداً - وفي نسخة « أو رماداً » - هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة .

فأما - وفي نسخة « وأما » - النار فهي - وفي نسخة « وهي » - جماد لا - وفي نسخة « فلا » - فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ - وفي نسخة « الفاعلة » - وليس لهم - وفي نسخة وفي نسخة « له » - دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار .

والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به - وفي نسخة

« بها » - وأنه - وفي نسخة « فإنه » - لا علة سواه : إذ لا خلاف في أن ائتلاف

- وفي نسخة « انسلاك » وفي أخرى « انسلال » وفي رابعة بدون العبارتين - الروح

بالقوى - وفي نسخة « والقوى » - المدركة والحركة في نطف - وفي نسخة « نطفة » -

الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة ، في الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ،

واليبوسة .

ولا أن الأب فاعل الجنين - وفي نسخة « فاعل ابنه » - بايقاع - وفي

نسخة « بإيداع - النطفة في الرحم .

ولا هو فاعل حياته ، وبصره ، وسمعه ، وسائر المعاني التي - وفي نسخة « التي

هي » - فيه .

ومعلوم أنها موجودة عنده لم يقل أحد - وفي نسخة « ولم نقل » - إنها

موجودة به .

بل وجودها من جهة الأول :

إما بغير واسطة .

ولما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع .

والكلام - وفي نسخة « فلا كلام » - معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه - وفي نسخة « لا يدل أنه » -

موجود به .

بل نبين - وفي نسخة « يتبين » - هذا بمثال ، وهو أن الأكمة ،

لو كان في عينيه - وفي نسخة « عينه » - غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه - وفي نسخة « عينه » - نهراً ، وفتح أجفانه فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه - وفي نسخة « عينه » - لصور - وفي نسخة « بصر » وفي أخرى « تصور » - الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه .

مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً .

والحجاب مرتفعاً .

والشخص المقابل - وفي نسخة « المقابل » - متلوناً - وفي نسخة « مسلوباً » - فيلزم لا محالة أن يبصر .

ولا يعقل أن لا - وفي نسخة « أنه لا » - يبصر .

حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره .

فمن أين يأمن الخصم - وفي نسخة « الحكم » - أن يكون في المبادئ للوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقات - وفي نسخة « ملاقات » - بينها . إلا أنها ثابتة ليس تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة ، فتغيب .

ولو انعدمت أو غابت ، لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شهدنا - وفي نسخة « شاهدناه » وفي أخرى « شاهدنا » -

وهذا ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - لا يخرج - وفي نسخة « يخرج » - عنه - وفي نسخة « منه » - على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة - وفي نسخة « ملاقات » - بين الأجسام ، وعلى الجملة ، عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك ، أو ملائكة ، حتى قالوا : انطباع صورة - وفي نسخة « صور » - الألوان في العين ، يحصل من جهة واهب الصور .

وإنما طلوع الشمس - وفي نسخة « الجسم » -

والحدقة السليمة .

والجسم المتلون .

معدات ومهيات لقبول المحل هذه الصورة - وفي نسخة « الصور » -

وطردوا هذا في كل حادث .

وهذا - وفي نسخة « وبهذا » - يبطل دعوى من يدعى أن النار هي الفاعلة

للاحتراق - وفي نسخة « للإحراق » -

والخبز هو الفاعل للشبع .

والدواء هو الفاعل للصحة .

إلى غير ذلك من الأسباب .

[٢٠٦] - قلت :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات

فقول سفسطائي .

والمتكلم بذلك :

إما جاحد بلسانه لما - وفي نسخة « ولا » - في جنانه .

وإما - وفي نسخة « أو » - منقاد لشبهه سفسطائية عرضت له

في ذلك .

ومن ينفي ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « ومن ينفي ذلك » -

فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب - وفي نسخة « الأشياء » - مكتفية بنفسها

- وفي نسخة « بأنفسها » - في الأفعال الصادرة عنها ، أو - وفي نسخة

« و » - إنما - وفي نسخة « بما » - تتم أفعالها بسبب من خارج

إما مفارق ، وإما غير مفارق .

فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

* * *

وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً ، لموضع ما ههنا من المفعولات - وفي نسخة « المفعولات » - التي لا يحس فاعلها - وفي نسخة بدون عبارة « بعضها يفعل بعضاً لموضع . . . التي لا يحس فاعلها » - فإن ذلك ليس بحق ؛ فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب .
فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما - وفي نسخة « فيما » - ليس بمجهول ، فأسابه محسوسة ، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

* * *

وأيضاً فإذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها .

فإنه - وفي نسخة بزيادة « ليس » - من المعروف بنفسه أن للأشياء - وفي نسخة « الأشياء » - ذوات وصفات ، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود - وفي نسخة « موجود » - موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء . وأسمائها وحدودها .
فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه - وفي نسخة بدون عبارة « تخصه » -

ولو لم يكن له طبيعة تخصه - وفي نسخة بدون عبارة « تخصه » - لما كان له اسم يخصه ولا حد .

وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً .

لأن ذلك الواحد يسأل عنه :

هل له فعل واحد يخصه ، أو - وفي نسخة « و » - انفعال يخصه ؟

أو ليس له ذلك - وفي نسخة « كذلك » -

فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد .

وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود .

وإذا ارتفعت طبيعة الموجود . لزم العدم

* * *

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود .

ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه - وفي نسخة « منه »

وفي أخرى « عنه » - ؟

أو هي أكثرية ؟

أو فيها الأمران جميعاً ؟

فطوب يستحق الفحص عنه ؛ فإن الفعل والانفعال الواحد

بين كل شيئين من الموجودات ، إنما يقع - وفي نسخة « يضع » -

بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي ، فقد تكون إضافة تابعة

لإضافة ؛ ولذلك لا يقطع على أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » -

النار إذا دنت من جسم حساس ، فعلت ولا بد ؛ لأنه لا يبعد

أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى - وفي نسخة « في » - الجسم

الحساس إضافة تعوق - وفي نسخة « تقوى » - تلك الإضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره .
لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدها .

* * *

وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب :

فاعل . ومادة . وصورة . وغاية .

فذلك شيء معروف بنفسه .

وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات ، وبخاصة التي

هي جزء من الشيء المسبب .

أعني التي سماها - وفي نسخة « سموها » - قوم : مادة .

وقوم شرطاً ومحلاً - وفي نسخة « شرطاً لا محالة » -

والتي يسميها قوم صورة - وفي نسخة بدون عبارة ، « والتي

يسميها قوم صورة » -

وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق

المشروط ، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط في العلم - وفي

نسخة « العالم » -

وكذلك - وفي نسخة « كذلك » - يعترفون بأن للأشياء حقائق ،

وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - يطردون الحكم في ذلك

- وفي نسخة بدون عبارة « في ذلك » - في الشاهد والغائب ، على

مثال واحد .

وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة - وفي نسخة بدون كلمة

« اللازمة » - لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الاتقان - وفي نسخة « الاتفاق » - في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً .

وكون الموجود مقصوداً به - وفي نسخة « مقصوداً به » - غاية

ما يدل على أن الفاعل له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - عالم به .

والعقل ليس هوشىء - وفي نسخة « شيئاً » - أكثر من إدراكه

الموجودات بأسبابها . وبه يفترق من سائر القوى المدركة .

فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل

* * *

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا .

أسباباً ومسببات .

وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها

فرفع هذه الأشياء هو - وفي نسخة « هي » - مبطل للعلم ،

ورفع له - وفي نسخة « ورافع له » وفي أخرى بدون العبارتين -

فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ،

بل إن كان فظنون ، ولا يكون ههنا برهان ، ولا أحد أصلاً .

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه أن لا يكون

قوله هذا ضرورياً .

* * *

وأما من يسلم .

أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - ههنا أشياء بهذه

الصفة .

وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكما ظنيًا ،
وتوهم أنها ضرورية ، وليست ضرورية .
فلا ينكر الفلاسفة ذلك .

فإن سموا مثل هذا ، عادة ، جاز ، وإلا - وفي نسخة
« ولا » وفي أخرى بدون العبارتين - فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟
هل يريدون - وفي نسخة « يرون » - أنها عادة الفاعل ؟
أو عادة الموجودات ؟

أو عادتنا ؟ - وفي نسخة « عادة » وفي أخرى عادتهم -
عند الحكم على هذه الموجودات .

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ؛ فإن العادة ملكة يكتسبها
الفاعل ، توجب تكرار - وفي نسخة « تكرار » - الفعل منه على
الأكثر ، والله عز وجل يقول :

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] .

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا] .

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا
لدى النفس .

وإن كانت في غير ذى نفس ، فهي في الحقيقة طبيعة .
وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى
الشيء .

إما ضروريًا ، وإما أكثريةً .

وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ؛ فإن
هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ،
وبه صار العقل عقلاً .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه ،
إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما - وفي

نسخة بدون كلمة « ما » - نقول : جرت - وفي نسخة « جارت » -
عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد - وفي نسخة « يرون » وفي
أخرى « يريدون » - أنه يفعله فى الأكثر .

وإن كان هذا هكذا ، كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم
يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب - وفي نسخة « نسبت » -
إلى الفاعل أنه حكيم .

* * *

فكما قلنا : لا ينبغي أن يشك فى أن هذه الموجودات قد
- وفي نسخة بدون كلمة « قد » - تفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض ،
وأنها ليست مكتفية - وفي نسخة « مكتنفة » - بأنفسها - وفي نسخة
« نفسها » - فى هذا الفعل - وفي نسخة « الفاعل » - بل بفاعل
من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلاً عن
فعلها .

* * *

وأما ما جوهر هذا الفاعل ، أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف
الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه .

وذلك أنهم كلما اتفقوا على :

أن الفاعل الأول هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - برىء
عن المادة .

وأن هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات ، وفى وجود
أفعالها .

وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة معقول
له - وفي نسخة « مفعول له » - هو غير هذه الموجودات .

فبعضهم جعله الفلك فقط .

وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهوى ،
وهو الذى يسمونه - وفى نسخة « يسمون » - واهب الصور
- وفى نسخة « الصورة » -

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه .
وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة - وفى نسخة « الفلاسفة » - هو
هذا المعنى .

فإن كنت ممن يشاق إلى هذه الحقائق فاسلك - وفى نسخة
بزيادة « إلى » - الأمر من نابه .

* * *

وإنما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية ، وبخاصة
النفسانية - وفى نسخة « نفسانية » - لأنهم لم يقدروا - وفى نسخة
« لأنهم يقدرون » - أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد ،
والرطب واليابس التى هى - وفى نسخة « التى من » - وفى أخرى
« التى هى من » - أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم
- وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » - وتفسد .

والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له
سبب ظاهر - وفى نسخة « مما ليس ينسب » - إلى الحار والبارد
- وفى نسخة « البارد والحار » - والرطب واليابس .

ويقولون : إن - وفى نسخة « إنه » - عند ما تمتزج هذه
الاسطقسات امتزاجاً ما - وفى نسخة « امتزاجات » - تحدث
هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان
وسائر الأعراض .

وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء .

* * *

[٢٠٧] - المقام الثانى : - وفى نسخة « قال أبو حامد : المقام الثانى » - :

مع من يسلم - وفى نسخة « سلم » - أن هذه الحوادث تفيض عن - وفى نسخة « من » -
مبادئ الحوادث . ولكن الاستعداد لقبول الصور - وفى نسخة « هذه الصور » -
يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك - وفى نسخة « تلك » - المبادئ
أيضاً تصدر الأشياء عنها بالزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور
- وفى نسخة « كصدور » - النور من الشمس .

وإنما افرقت الحال فى القبول لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل
يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضىء به موضع آخر .

والمدى لا يقبل - وفى نسخة بزيادة « هذا » -

والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع .

وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب .

وبعضها يبيض كثوب القصار ، وبعضها يسود كوجهه .

والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ؛ لاختلاف الاستعدادات فى المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لا منع عندها ولا يحل ، وإنما
التقصير فى - وفى نسخة « من » - القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعتين متماثلتين ،
لاقنا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداها دون الأخرى ،
وليس ثم اختيار .

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار ، مع عدم الاحتراق ،
وبقاء النار ، ناراً .

وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها - وفى نسخة
« يخرجها » - عن كونها - وفى نسخة « كونه » - ناراً ، أو بقلب - وفى نسخة
« يغلب » - إبراهيم عليه السلام ورده - وفى نسخة « وبدنه » - حجراً ، أو شيئاً
لا يؤثر فيه النار .

ولا هذا ممكن .

ولا ذاك ممكن .

* * *

[٢٠٧] - قلت :

إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض ، وإنما - وفي نسخة « إنما » - الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول : - وفي نسخة « يفعل » - إن الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل ، ولكن يقول : إنها - وفي نسخة بدون عبارة « إنها » - تفعل - وفي نسخة « تعقل » - بعضها في بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج .

ولكن لست أعلم أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق وإنما قالوا ذلك في الصور - وفي نسخة « في الصورة » - الجوهرية . وأما الأعراض فلا - وفي نسخة بدون عبارة « فلا » - فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها . وكذلك سائر الكيفيات الأربع ، لكن - وفي نسخة « الأربع ، لا » - من حيث يحفظ بها حرارة النار الاسطوقسية ، والحرارة التى تصدر من الأجرام السماوية .

* * *

وأما ما نسبته إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار ، فلم يقل به أحد يعتد به ، بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار . لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما .

واختيارها ليس لشيء - وفي نسخة « بشيء » - يكمل - وفي نسخة « يكل » - ذاتها ؛ إذ كان ليس فى ذاتها - وفي نسخة « لذاتها » - نقص ؛ بل ليكمل به من الموجودات من فى

طباعه - وفي نسخة « طباعها » - نقص - وفي نسخة بدون عبارة « بل ليكمل به . . . طباعه نقص » -

* * *

وأما ما - وفي نسخة بدون كلمة « ما » - نسبته من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام - وفي نسخة بدون عبارة « عليه السلام » - فشيء لم يقله - وفي نسخة « لا يقوله » - إلا الزنادقة^(١) من أهل الإسلام ؛ فإن الحكماء من الفلاسفة - وفي نسخة « الحكماء والفلاسفة » - ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل ، فى مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج - وفي نسخة « يحتاج » - إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه - وفي نسخة « أنهم » - لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب - وفي نسخة « فواجب » - على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض - وفي نسخة « لا يتعرض » - لها بنى ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك ؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو - وفي نسخة « وهو » - ضرورى عندهم ، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها ، ولا بد ، الواضع - وفي نسخة « هذا الواضع » - لها ؛ فإن جحدتها والمناظرة فيها مبطل - وفي نسخة « مبطلان » - لوجود الإنسان ؛ ولذلك وجب قتل الزنادقة .

* * *

فالذى يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هى - وفي نسخة « هو » -

(١) هكذا يصرح ابن رشد بأن من ينكر معجزة إبراهيم هو زنديق ، وغير معجزة إبراهيم مثل معجزة إبراهيم . ألا فليعلم ذلك من يتشبه بالفلاسفة دون أن يعرف ما يقول الفلاسفة .

أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن - وفي نسخة « من أن » - يعترف بها ، مع جهل أسبابها ؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ؛ لأنها مبادئ تثبت الشرائع .

والشرائع مبادئ الفضائل .

ولا فيما يقال منها - وفي نسخة « فيها » - بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلاً بإطلاق . فإن تبادى به - وفي نسخة « له » - الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين - وفي نسخة « الراسخين به » - في العلم ، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، ففرضه - وفي نسخة « ففرضه » - وفي أخرى « فيجب عليه » - أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه .

[والرأسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا] . هذه هي حدود الشرائع ، وحدود العلماء .

* * *

[٢٠٨] - قال أبو حامد :

والجواب له مسلكتان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست - وفي نسخة « ليس » - وفي

أخرى بدون العبارتين - تفعل بالاختيار - وفي نسخة « باختياري » -

وأن الله تعالى لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يفعل بالإرادة .

وقد فرغنا عن إبطال دعواهم في ذلك ، في مسألة حدث العالم .

فإذا - وفي نسخة « وإذا » - ثبت - وفي نسخة « أثبت » - أن الفاعل يخلق

الاحترق - وفي نسخة « الإحراق » - بإرادة - وفي نسخة « بإرادته » - عند

ملاقاة القطنة - وفي نسخة « العطية » - النار ، أمكن في العقل أن لا يخلق مع

وجود الملاقاة - وفي نسخة « الملاقات » - .

[٢٠٨] - قلت :

الذي وضع ههنا أنه قد ثبت - وفي نسخة « تثبت » -

إيهاما - وفي نسخة « إنما » - للخصم هو الذي يدافع به - وفي نسخة « يرافع به » - الخصم ، ويقول : لا دليل عليه .

وهو أن الفاعل الأول يفعل الإحراق دون واسطة خلقها ؛

لتكون من - وفي نسخة « لتكوين في » - النار ؛ فإن دعوى مثل

هذا ترفع - وفي نسخة « تدفع » - الحس في وجود الأسباب والمسببات .

فلا يشك أحد من الفلاسفة في أن - وفي نسخة « الفلاسفة أن » -

الإحراق الواقع في القطن من النار - وفي نسخة « من النار في

القطن » - مثلاً ، أن النار هي الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل

من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلاً عن - وفي

نسخة « على » - إحراقها ، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟

هل هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - مفارق .

أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار ؟

* * *

[٢٠٩] - قال أبو حامد ، مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا - وفي نسخة « فهذا » - يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛

فإنه إذا أنكرتهم - وفي نسخة « أنكرت » - لزوم المسببات عن أسبابها - وأضيفت

- وفي نسخة « وأضيف » - إلى إرادة مختزعا .

ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه - وفي

نسخة « بل بعينه وتنوعه » - وفي أخرى « بل بعينه وتنوعه وقت الفعل » - فليجوز

كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ويران مشتعلة ، وجبال راسية ،

وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له .

* * *

ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته

غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً - وفي نسخة بدون « أمرد متصرفاً » - أو انقلب حيواناً .

ولو - وفي نسخة « أولو » - ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، أو انقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً .
وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ؟ وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، وقد لطخ بيت الكتب ببوله ، وروثه .

وأنى تركت في البيت خبزة - وفي نسخة « جرة من الماء » - ولعلها انقلبت شجرة تفاح ؛ فإن الله تعالى قادر على كل شيء .

وليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من التطفة .

ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر .

بل ليس من ضرورته ، أن يخلق من شيء - وفي نسخة « يخلق الشيء » - فلعلة خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا - وفي نسخة « إلى » - الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وإيقبل : يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق ، قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ؛ فإن الله قادر على كل شيء ممكن .

وهذا ممكن

فلا بد من التردد فيه .

وهذا فن يتسع المجال في تصويره .

وهذا القدر كاف - وفي نسخة بزيادة « فيه » - .

ولما حكى^(١) هذا الكلام عن الفلاسفة ، أتى بجواب فقال :

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق - وفي نسخة

« يطلق » - للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات كلها - وفي نسخة بدون

عبارة « كلها » -

ونحن لا نشك في هذه الصور - وفي نسخة « الصورة » - التي أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع - وفي نسخة بدون عبارة « يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع » - واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها ، أن فلاناً لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يقدم من سفره غداً . وقدومه ممكن . ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العاى فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم .

ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ؛ فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات - وفي نسخة بزيادة « فيها » - انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدرات الله سبحانه وتعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات .

ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت .

فليس - وفي نسخة « وليس » - في هذا الكلام إلا تشنيع - وفي نسخة « تشيع » - محض

[٢٠٩] - قلت :

أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء .

وأنها كذلك عند الفاعل .

وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل - وفي نسخة « الفاعل » - ليس لإرادته ضابط يجرى عليه ، لادائماً ، ولا في الأكثر .

فكل ما لزم المتكلمين من الشفاعات يلزمهم .

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ فإذا لم يكن في الوجود - وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجودات » - إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل - وفي نسخة بدون عبارة « والفاعل » - فليس ههنا علم - وفي نسخة « شيء » - ثابت بشيء - وفي نسخة « لشيء » - أصلاً ، ولا طرفة عين ، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات :

مثل الملك الحائر ، وله المثل الأعلى ، الذي لا يعتاص - وفي نسخة « يعتاض » - عليه شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ، ولا عادة ؛ فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع . وإذا وجد عنه فعل ، كان استمرار - وفي نسخة « استمرار » - فإن « وجوده في كل آن مجهولاً - وفي نسخة « مجهول » - بالطبع .

* * *

وانفصال أي حامد من هذه المحاولات بأن الله تعالى ، لو خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة ، كأنك قلت : وقت المعجزة ليس بانفصال . صحيح ؛ وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود ؛ فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود .

فإن كان لنا في هذه الممكنات علم ، ففي - وفي نسخة « فهي » - الموجودات الممكنة حال هي التي تتعلق بها علمنا . وذلك إما من قبلها - وفي نسخة « من قبل » - أنفسها . أو من قبل الفاعل .

أو من قبل الأمرين .

وهي التي يعبرون عنها بالعادة .

وإذا - وفي نسخة « وإذا » - استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول ، فلم يبق أن تكون إلا في الموجودات ، وهذه هي التي يعبر عنها ، كما قلنا ، الفلاسفة - وفي نسخة « للفلاسفة » - بالطبيعة .

وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - علم الله تعالى بالموجودات ؛ وإن كان - وفي نسخة « كانت » - علة لها ، فهي أيضاً لازمة لعلمه ؛ ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فالعلم - وفي نسخة « بالعلم فالعلم » وفي أخرى « بالعلم » - بقدم زيد مثلاً ، إن وقع للنبي - وفي نسخة « للشيء » - من قبل لإعلام الله له ، فالسبب في وقوعه - وفي نسخة « وجوده » - على وفق العلم ، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي .

فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة . وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود - وفي نسخة « الموجودة » - التي - وفي نسخة « الذي » - هو بها متعلق فجعلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه - وفي نسخة « وعدمه » - فإنه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها - وفي نسخة « نفسها » - ومن قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم :

إما أن لا توجد ، ولا تعدم .

أو توجد وتعدم معاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن يرجع أحد المتقابلين في الوجود ، والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هي التي - وفي نسخة « التي هي » - توجب أحد المتقابلين على - وفي نسخة « أعني » - التحصيل .

والعلم المتعلق بها هو :

إما علم متقدم - وفي نسخة « العلم المتقدم » - عليها - وفي نسخة « من علمها » - وهو - وفي نسخة « وهى » - العلم الذى هى معلولة عنه ، وهو العلم القديم .

أو العلم التابع لها ، وهو العلم الغير القديم .

والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة .

وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها .

هو - وفي نسخة « وهو » - الذى يسمى للناس رؤيا ، وللأنبياء وحياً .

والإرادة الأزلية ، والعلم الأزلى ، هى الموجبة فى الموجودات لهذه الطبيعة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى :

[قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ] .

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة .

وقد يكون حدوثها على الأكثر .

والمنامات والوحى ، كما قلنا ، إنما هو إعلام بهذه الطبيعة الموجودات الممكنة ، والصنائع التى تدعى تقدمية المعرفة بما يوجد فى المستقبل إنما عندها آثار نزره - وفي نسخة « عندها أثر » - من آثار هذه الطبيعة ، أو الخلقة ، أو كيف شئت أن تسميها ، أعنى المحصلة فى نفسها التى يتعلق بها العلم .

* * *

[٢١٠] - قال أبو حامد :

المسلك الثانى : وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه .

ولكننا مع هذا نجوز أن يلقى نبي - وفي نسخة « شىء » - فى النار ، فلا يحترق : إما بتغير صفة النار .

أو بتغير صفة النبي - وفي نسخة « الشىء » -

فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار - وفي نسخة بزيادة « بحيث » - يقصر سخونها على جسمها « بحيث لا تتعداه ، فيبقى معها سخونها ، وتكون على صورة النار ، وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونها وأثرها .

أو يحدث - وفي نسخة « ويحدث » - فى بدن الشخص صفة ، ولا - وفي نسخة « لا » - يخرج - وفي نسخة بزيادة « صفة » - عن كونه لحمًا وعظمًا ، فيدفع أثر النار .

فإننا نرى من يطلى نفسه بالطلق ، ثم يقعد فى تنور موقد - وفي نسخة « موقدة » - ولا يتأثر به ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الحصى اشتغال القدرة على إثبات صفة من الصفات فى النار ، أو فى البدن ، تمنع الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق ، وأثره فى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب .

ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى - وفي نسخة « فلم ينبغ » - فى أخرى « فيم ينبغى » - أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها .

وكذلك لإحياء الميت ، وقلب العصا ثعباناً ، يمكن بهذا الطريق . وهو أن المادة قابلة لكل شىء .

فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً .

ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له - وفي النسخة بدون عبارة « له » - دماً . ثم الدم يستحيل منياً .

ثم المنى ينصب فى الرحم فيتخلق حيواناً .

وهذا بحكم العادة واقع في زمان متناول .
فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدبر المادة في هذه الأطوار
في وقت أقرب مما عهد فيه .
وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضابط للأقل ، فتستعجل هذه القوى
في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي - وفي نسخة « للنبي » -

* * *

فإن قيل : وهذا - وفي نسخة « هذا » - يصدر من نفس النبي .
أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي ؟

قلنا : وما - وفي نسخة « هو ما » وفي أخرى « وإذا » - سلمتموه من جواز
نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس - وفي نسخة « الأنفس » -
النبي - وفي نسخة « التي » بدل « النبي » وفي أخرى بدونها - يحصل منه
أو من مبدأ آخر ؟

فقولنا في هذا ، كقولكم في ذاك .

والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى .

إما بغير واسطة .

أو بواسطة الملائكة .

ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همه النبي إليه ، وتعين نظام
الخير في ظهوره ؛ لاستمرار نظام الشرع .

فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود .

ويكون الشيء في نفسه ممكناً .

والمبدأ به سمحاً جواداً .

ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير
متعيناً فيه .

ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه ؛ لإفاضة

الخير .

* * *

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم مهما - وفي نسخة « ومهما » -
فتحوا باب الاختصاص للنبي - وفي نسخة « للشيء » - بخاصية تخالف عادة
الناس ؛ فإن مقادير - وفي نسخة « مقدار » - ذلك الاختصاص لا ينضبط في
العقل لإمكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .
وعلى الجملة : لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة . وإنما تفيض القوى
الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم .

ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ،
من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر
الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجمة بهذا الطريق .

ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ، ولا من بذر الكمثرى تفاح .

ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط ، كالديدان .
ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً - وفي نسخة بدون كلمة « جميعاً » - كالفار ،
والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور
بأمر غائبة - وفي نسخة - « غابت » - عنا . ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع
عليها ؛ إذ ليس تفيض الصور - وفي نسخة « الصورة » - عندهم من الملائكة
بالتشهي ، ولا جزافاً ، بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه - وفي
نسخة « لكونه » - مستعداً في نفسه . والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم
امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

* * *

فقد انفتح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى
توصل أرباب - وفي نسخة « إلى باب » - الطلسمات من علم خواص الجواهر
المعدنية ، وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً
من هذه الأرضية ، وطلبوا لها - وفي نسخة بدون عبارة « لها » - طالعاً مخصوصاً
من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم .

فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد؛ والبتى، عن بلد؛ إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم تقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ؛ فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد فى بعض الأجسام للاستحالة فى الأطوار فى أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، وعدم الأنس بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، فى الحلقة والقطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

فإن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى :

وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور .

ومن الأشياء ما يعرف استحالتها .

ومنها ما يعرف إمكانها .

ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حد المحال عندكم ؟ فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات فى شىء

واحد .

فقولوا : إن كل شئيين .

ليس هذا ذاك .

ولا ذاك هذا .

فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر .

وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد .

وخلق علم — وفى نسخة بدون عبارة « الآخر وقولوا . . . وخلق علم » — من غير

حياة .

ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى

صناعات ، وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه — وفى نسخة بدون عبارة « نحوه » — ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه .

وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجوز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية « وبين الرعدة — وفى نسخة « الرعدية » — فلا يدل الفعل المحكم على العلم ^(١) ، ولا على قدرة الفاعل .

وينبغى أن يقدر على قلب الأجناس .

فيقلب الجوهر عرضاً .

ويقلب العلم قدرة .

والسواد بياضاً .

والصوت رائحة .

كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً .

والحجر ذهباً .

ويلزم عليه — وفى نسخة « عنه » — أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه .

والمحال لإثبات الشئ مع نفيه .

أو — وفى نسخة « و » — إثبات الأخص مع نفي الأعم .

أو — وفى نسخة « و » — إثبات الاثنين مع نفي الواحد .

وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال .

وما ليس بمحال فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ؛ لأنه — وفى نسخة « لأننا » وفى أخرى

(١) ن هذا يعنى أن الفعل المحكم ليس يدل على أن فاعله المباشر ليس عالماً وليس قادراً ؛ لأنه قد يكون ميتاً كما هو مصرح به فى صدر العبارة .

ولكن هذا لا يقدح فى دلالة ما فى هذا الكون من حكمة على وجود إله عالم قادر ؛ لأن الميت كان يفعل بتسخير عالم قادر . فإذا لم يلزم أن يكون المباشر للفعل المحكم عالماً ولا قادراً ، فمن اللازم أن يكون من هو مصدر الفعل فى الواقع ونفس الأمر ، عالماً قادراً .

فدلالة الفعل المحكم على العالم القادر عقلية .

« لا » - يفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي هيئة البياض ، ووجود السواد .

فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .

ولإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين ؛ لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك يفهم من الإرادة طلب معلوم ؛ فإن فرض طلب ولا علم ، لم تكن إرادة . فكان فيه نفي ما فهمناه .

والجماهد يستحيل أن يخلق فيه العلم ؛ لأننا نفهم من الجماهد ما لا يدرك ؛ فإن خلق فيه إدراك ، فتسميته جماهداً بالمعنى الذي فهمناه محال .

وإن لم يدرك فتسميته - وفي نسخة « فتسميته الحادث » - علماً ولا يدرك به محله شيئاً ، محال .
فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى ، فنقول :
مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول :

لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟

فإن كان معدوماً فلم ينقلب ، بل عدم ذاك - وفي نسخة « السواد » - ووجد غيره - وفي نسخة « ووجد القدرة » - .

وإن كان موجوداً مع القدرة - وفي نسخة « وإن كان كلاهما موجوداً » - فلم ينقلب ، ولكن انضمام إليه غيره .

وإن بقي السواد ، والقدرة معدومة ، فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة وليست صورة أخرى ، فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة - وفي نسخة « قديمة » - تعاقب عليها الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى .

فالمادة مشتركة ، والصفة - وفي نسخة بدون عبارة « لصورة المائية ... والصفة » - متغيرة - وفي نسخة بدل عبارة « تعاقب عليها ... متغيرة » عبارة « تعاقب أن تلك المادة القابلة المتغيرة قبلت صورة ، وخلعت صورة الماء ، كما قلنا قبل » - وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً .

والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة .

ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة - وفي نسخة بدون عبارة « ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة » - فكان هذا محالاً من هذا الوجه - وفي نسخة بزيادة « لا بين السواد والقدرة مادة مشتركة » - .

وأما تحريك الله تعالى يد ميت ، ونصبه على صورة حي ، يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ؛ مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر ؛ لا طراد العادة بخلافه .

وقولكم : تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل ، فليس كذلك ؛ فإن الفاعل الآن - وفي نسخة بدون كلمة « الآن » - هو الله تعالى ، وهو المحكم ، وهو فاعل له .

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة ، فنقول :
إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ؛ لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين ، فعبرنا عن ذلك الفارق - وفي نسخة « الفرق » - بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين .

أحدهما في حالة .

والآخر في حالة .

وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة .

وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها .

فهذه علوم يخلقها الله تعالى ، بمجاري - وفي نسخة « لمجاري » - العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا يتبين به استحالة القسم الثاني ، كما سبق .

[٢١٠] - قلت :

لما رأى أن - وفي نسخة « بأن » - القول بأن ليس لشيء صفات خاصة ، ولا صور عنها تلزم الأفعال الخاصة بوجود موجود ، هو - وفي نسخة « وهو » - قول في غاية الشناعة ، وخلاف ما يعقله الإنسان ؛ سلمه في هذا القول ، ونقل الإنكار إلى موضعين أحدهما : أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود - وفي نسخة « للموجودة » - ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر - وفي نسخة « أن يوجد » - فيه مثل النار مثلاً ؛ فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنومنها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه - وفي نسخة « به » - النار .

والموضع - وفي نسخة « والوضع » - الثاني : أنه ليس للصور

الخاصة بوجود موجود ، مادة خاصة .

* * *

فأما القول الأول : فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك

أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال - وفي نسخة « لفعال » - عنها ضرورياً لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن يقترن النار بالقطن مثلاً ، في وقت ما ، فلا تحرقه إن وجد

هنالك - وفي نسخة « هناك » - شيء ما إذا قارن القطن ، صار غير قابل به للاحراق كما يقال في المطلق - وفي نسخة « النطق » وفي أخرى « المنطق » وفي رابعة « المطلق » - مع الحيوان .

* * *

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد ، فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه .

وذلك أنه كما يقول أبو حامد .

لا فرق بين نفينا الشيء ، وإثباته معاً .

أو نفينا بعضه وإثباته معاً .

ومتى كان قوام الأشياء من صفتين : عامة ، وخاصة .

وهي التي يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس ، وفصل .

فلا فرق في ارتفاع الموجود - وفي نسخة « الموجودات » - بارتفاع إحدى هاتين الصفتين .

مثال ذلك أن الإنسان لما كان قوامه بصفتين :

إحدهما : - وفي نسخة « أحدهما » - عامة ، وهي الحيوانية

مثلاً - وفي نسخة بدون كلمة « مثلاً » -

والثانية : خاصة ، وهي النطق ، فإنه كما أنا إذا - وفي

نسخة بدون كلمة « إذا » - رفعنا منه - وفي دفعة « دفعنا منه »

وفي أخرى « رفعناه منه » - أنه ناطق ، لم يبق إنساناً - وفي

نسخة « إنسان » -

كذلك إذا رفعنا عنه - وفي نسخة « منه » - أنه حيوان .

وذلك أن الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ، ارتفع المشروط .

فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية .

* * *

ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة - وفي نسخة « كالصناعات الخاصة » - .

ولا يرى ذلك المتكلمون . مثل أن الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الكائن - وفي نسخة بدون كلمة « الكائن » - الفاسد ؛ لكونهما - وفي نسخة « لكونها » - أعم من الحياة ، كحال الحياة مع النطق .

والمتكلمون لا - وفي نسخة « ولا » - يرون ذلك ؛ ولذلك ما تسمعونهم يقولون : ليس من شرط الحياة عندنا الحياة والبلية - وفي نسخة « البلية » وفي أخرى « والعلة » وفي رابعة بدون الجميع - وكذلك التشكل - وفي نسخة « الشكل » - عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل ؛ وذلك أنه لو لم يكن شرطاً ، لأمكن أحد أمرين : - وفي نسخة « الأمرين » - : إما أن توجد الخاصة بالحيوان ، ولا يوجد فعلها أصلاً .

وإما أن لا توجد .

مثال ذلك أن اليد عندهم هي - وفي نسخة « هي عندهم » وفي أخرى « عندهم » - آلة العقل - وفي نسخة « الفعل » - التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية ، مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع .

فإن أمكن وجود العقل - وفي نسخة « الفعل » - في الجماد

- وفي نسخة « الحمار » - أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد - وفي نسخة بدون عبارة « العقل من غير أن يوجد » - فعله الصادر عنه .

مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة ، من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن - وفي نسخة « يتسخن » وفي أخرى بدون عبارة « ما شأنه أن يسخن » - منها .

وكل - وفي نسخة « فكل » - موجود عندهم له كمية محدودة ، وإن كان لها عرض في موجود موجود عندهم - وفي نسخة بدون عبارة « عندهم » -

وله كيفية محدودة أيضاً ، وإن كان لها عرض عندهم .

وكذلك - وفي نسخة « و » - أنية كون الموجودات عندهم محدودة ، وزمان بقائها محدود ، وإن كان لها عرض أيضاً لكنه محدود .

* * *

ولاخلاف - وفي نسخة « اختلاف » - بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ، أن المادة التي بهذه الصفة ، مرة تقبل إحدى الصورتين ، ومرة تقبل مقابليها - وفي نسخة « مقابليها » - كالحال عندهم في صور - وفي نسخة « صورة » وفي أخرى بدون العبارتين - الأجسام البسيطة الأربعة التي هي :

النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

وإنما الخلاف - وفي نسخة بزيادة « فيه » - فيما ليس له مادة مشتركة ، أو - وفي نسخة « أو ما » - موادها مختلفة ، هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض ؟

مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور
إلا بوسائط كثيرة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة
بلا وسائط ؟

مثال ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون - وفي نسخة
« يتكون » - عنها نبات ، ثم يغتذى منه الحيوان ، فيكون
منه دم ومنى ، ثم يكون - وفي نسخة « يتكون » - من المنى
والدم - وفي نسخة « من الدم والمنى » - حيوان كما قال - وفي
نسخة « قاله » - سبحانه .

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ
جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ،
فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا ، فَكَسَوْنَا
الْعِظَامَ لَحْمًا ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ * (١)]

فالمتكلمون يقولون : إن صورة الانسان يمكن أن تحل في
التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد .

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكناً ،
لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط - وفي
نسخة بدون عبارة « التي تشاهد والفلاسفة . . . هذه الوسائط » -
ولكان خالقه - وفي نسخة « خالقها » - بهذه الصفة هو - وفي
نسخة بدون كلمة « هو » - أحسن الخالقين ، وأقدرهم .
وكل واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه ،
وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه .

وأنت أفستفت قلبك ، فما أنباك ، فهو فرضك - وفي نسخة

« غرضك » - الذي يجب اعتقاده . وهو - وفي نسخة « وهذا » -
الذي كلفت - وفي نسخة « كلفته » - إياه ، والله يجعلنا وإياك - وفي
نسخة « يجعلك وإيانا » - من أهل الحقيقة واليقين .

* * *

وقد ذهب بعض الإسلاميين - وفي نسخة « الإسلام » - إلى
أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع - وفي نسخة « إجماع » -
المتقابلين .

وشبهتهم أن قضاء - في نسخة « أن قضى » - العقل منا
بامتناع للذات ، إنما هو شيء طبع عليه العقل ، فلو طبع طبعاً
يقضى بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ، ولجوزه - وفي نسخة « يجوزه » -
وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ، ولا للموجودات ،
ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات - وفي نسخة
« الموجود » -

فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ، ولو ركبوه لكان
أحفظ لوضعهم من الإبطالات الواردة عليهم في هذا الباب من
خصومهم ؛ لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس ،
وبين ما نفوه ، فيعسر عليهم بل لا يجدونه إلا أقاويل مموهة
- وفي نسخة « موهمة » -

ولذلك نجد من حذق - وفي نسخة « خرق » - في صناعة
الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التي :

بين الشرط ، والمشروط .

وبين الشيء وحده .

وبين الشيء وعقله - وفي نسخة « وغيره » - وبين الشيء ودليله .

وهذا كله تبهر - وفي نسخة لا يجوز إلا - في رأى
السوفسطائيين فلامعنى له . والذى فعل هذا من المتكلمين هو أبو
المعالى .

* * *

والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك : أن الموجودات تنقسم :
إلى متقابلات وإلى متناسبات .
فلو جاز أن تفرق المتناسبات ، لحاز أن تجتمع - وفي
نسخة « تجمع » - المتقابلات .
لكن لا تجتمع المتقابلات .
فلا - وفي نسخة « ولا » - تفرق المتناسبات .
هذه هى - وفي نسخة بدون كلمة « هى » - حكمة الله
تعالى فى الموجودات ، وسنته فى المصنوعات .
[وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا] .

وبإدراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلا فى الإنسان .
ووجودها هكذا فى العقل الأزلى ، كان علة وجودها فى
الموجودات .

ولذلك ، العقل ليس بجائر ، فيمكن أن يخلق على صفات
مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم - وفي نسخة بزيادة « والله أعلم » -

المسألة الثانية *

فى تعجيزهم

عن إقامة البرهان - وفي نسخة « الدليل » - العقلى
- وفي نسخة بدون كلمة « العقلى » - على أن النفس
الإنسانى - وفي نسخة « الإنسانية » - جوهر روحانى
قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو - وفي
نسخة بدون كلمة « هو » - منطبق فى الجسم ، ولا
هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله
تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك
- وفي نسخة « وكذا » - الملائكة عندهم

* * *

[٢١١] - والخوص - وفي نسخة « ولخوص » - فى هذا يستدعى شرح
- وفي نسخة « يستدعى » وفي أخرى « استدعى » بدون كلمة « شرح » - مذهبهم
فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

* * *

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين :

محركة .

ومدركة .

والمدركة قسمان :

ظاهرة .

وباطنة .

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (المسألة الثامنة عشر) .

والظاهرة : هي الحواس الخمس — وفي نسخة « الخمسة » — وهي معان — وفي نسخة « معاني » — منطبعة في الأجسام : أعني هذه القوى :
وأما الباطنة : فتلاث — وفي نسخة « فتلاثة » —

إحداها : القوة الخيالية في مقدم الدماغ ، وراء القوة الباصرة . وفيه تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس ، فتجتمع فيه ، ويسمى « الحس المشترك » — لذلك — وفي نسخة بدون عبارة « لذلك » — ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم — وفي نسخة « لم » — يدرك حلاوته إلا بالذوق ؛ فإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى .

ولكن — وفي نسخة « ولا كان » — فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد — وفي نسخة « وقد » — اجتمع عنده الأمران : أعني اللون والحلاوة « حتى قضى — وفي نسخة « يقضى » — عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

والثانية : القوة الوهمية ، وهي التي تدرك المعاني .
وكان القوة الأولى تدرك الصور .

والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة ، أى جسم .
والمراد بالمعاني ما لا يستدعى وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم ، كالعداوة والموافقة — وفي نسخة « كالعداوة والمرافقة » وفي أخرى « كالموافقة والعداوة » — فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهبأته . وذلك لا يكون إلا في جسم .

وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها — وفي نسخة بدون عبارة « لها » — .

وتدرك السخلة شكل الأم ولونها — وفي نسخة « ولونه » — ثم تدرك موافقتها وملاءمتها — وفي نسخة « موافقتها وملاءمته » — ولذلك تهرب — وفي نسخة « لا تقرب » — من الذئب ، وتعدو خلف الأم .

والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون في الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لها أن تكون في الأجسام — وفي نسخة بدون عبارة « لا كاللون والشكل » . . . أن تكون في الأجسام — أيضاً .

فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ، وهذا محل التجويف الأخير من الدماغ .

وأما الثالثة : — وفي نسخة « الثالثة » وفي أخرى « القوة الثالثة » — فهي القوة التي تسمى في الحيوانات (متخيلة) وفي الإنسان (مفكرة) شأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض ، وتتركب المعاني على الصور .

وهي في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ؛ ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى — وفي نسخة « بالقوة » — المحركة ، كما — وفي نسخة بدون عبارة « كما » — سيأتى لا بالقوى — وفي نسخة « القوة » — المدركة — وفي نسخة « المركبة » — .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب ؛ فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت — وفي نسخة « اختلفت » — هذه الأمور .

ثم زعموا أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب — وفي نسخة « تبقى » — بعد القبول .

والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل ؛ فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، بخلاف الماء .

فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه (قوة حافظة) — وفي نسخة « القوة الحافظة » — .

وكذلك — وفي نسخة « وكذا » — المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى (ذاكرة) فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم إليها (المتخيلة) خمسة . كما كانت الظاهرة خمسة .

وأما — وفي نسخة « أما » — القوى المحركة : فتقسم إلى :

محركة ، على معنى أنها باعثة على الحركة .
ولإى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فقط .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة التزوعية - وفى نسخة « المتزوعية » -
الشوقية ، وهى التى إذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب ، أو
مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .
ولها شعبتان :

شعبة : تسمى (قوة شهوانية) وهى قوة تبعث على تحريك يقرب به من
الأشياء المتخيلة ؛ ضرورية ، أو - وفى نسخة بدون كلمة « أو » - نافعة - وفى
نسخة « تابعة » وفى أخرى بزيادة « أوسارة » -
طلباً للذة .

وشعبة : تسمى (قوة غضبية) - وفى نسخة « قوة عصبية » - وهى قوة تبعث
على تحريك يدفع - وفى نسخة « ترفع » - به الشيء المتخيل ، ضاراً ، أو
مفسداً - وفى نسخة « مفيداً » - طلباً للغلبة .
وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى لإرادة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى - وفى نسخة « وهى » - قوة تنبعث فى
الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات
المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها - وفى نسخة
« أو تمدها » - طويلاً فتصير الرباطات والأوتار - وفى نسخة « الأوتار
والرباطات » - إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال ، وترك التفاصيل .

فأما النفس العاقلة : - وفى نسخة « القابلة » - للأشياء - وفى نسخة « العاقلة
الإنسانية » - المسماة بـ « الناطقة » - وفى نسخة « الناطقة » وفى أخرى « ناطقة » -
عندهم ، والمراد بالناطقة العاقلة ؛ لأن النطق - وفى نسخة بدون كلمة « النطق » -

أخص ثمرات العقل فى الظاهر - وفى نسخة بزيادة « النطق » - فنسبت - وفى
نسخة « فينسب » - إليه ، فلها قوتان :
قوة عامة .

وقوة عاملة .

وقد تسمى كل واحدة عقلاً ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعامة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية
المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العامة : فهى التى تسمى (النظرية) وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق
المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهات .

وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون - وفى نسخة بدون كلمة « المتكلمون » -
« أحوالاً » مرة و (وجوهاً) أخرى .
وتسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنتين - وفى نسخة « جنتى » - :
القوة النظرية بالقياس - وفى نسخة « وبالقياس » - إلى جنبه الملائكة ؛ إذ بها
تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية .

وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق .
والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن ، وتديره ، وإصلاح
الأخلاق . وهذه القوة ينبغى أن تتسلط - وفى نسخة « تسلط » - على سائر القوى
البدنية ، وأن تكون سائر القوى متأدية بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل
ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلك القوى - وفى نسخة « القوة » - عنها ؛ لئلا
يحدث فى النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون
هى الغالبة ليحصل - وفى نسخة « فتحصل » - للنفس بسببها هيئات تسمى
فضائل .

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع

الإعراض عن ذكر القوى - وفي نسخة بدون كلمة « القوى » - النباتية ؛ إذ لا - وفي نسخة « ولا » - حاجة إلى ذكرها - وفي نسخة « لذكرها » - في غرضنا .
وليس شيء مما ذكره مما يجب إنكاره في الشرع ؛ فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه .
ببراهين العقل ، ولسنا نعرض - وفي نسخة بدون عبارة « على دعواهم معرفة كون النفس . . . ولسنا نعرض » - اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بتقيضه ، بل ربما يتبين - وفي نسخة « يتبين » - في تفصيل - وفي نسخة « يتبين تفصيل » - الحشر والنشر ، أن الشرع - وفي نسخة بدون عبارة « جاء بتقيضه ، بل ربما يتبين . . . أن الشرع » - مصدق له ، ولكننا - وفي نسخة « ولكن » - ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة ، ولم فيه - وفي نسخة « فيها » وفي أخرى بدون العبارتين -
ببراهين كثيرة بزعمهم - وفي نسخة « لزعمهم » -

* * *

[٢١١] - قلت :

هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى ، وتصويره ، إلا أنه اتبع فيه - وفي نسخة « اتبع مذهب » - ابن سينا ، وهو يخالف - وفي نسخة « مخالف » - الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة (المتخيلة) يسميها (وهمية) ، عوض الفكرية في الإنسان .

ويقول : إن اسم (المتخيلة) قد يطلقه القدماء على هذه القوة ، وإذا أطلقوه عليها :

كانت (المتخيلة) في الحيوان ، بدل (المفكرة) .
وكانت في البطن الأوسط من الدماغ ،
وإذا أطلق اسم (المتخيلة) على التي تخص - وفي نسخة « تحصل » - الشكل ، قيل فيها : إنها في مقدم الدماغ .
ولا خلاف أن (الحافظة) و (الذاكرة) هما في المؤخر من الدماغ - وفي نسخة بدون عبارة - « وإذا أطلق اسم المتخيلة على التي تخص . . . هما في المؤخر من الدماغ » - وذلك أن الحفظ والذكر هما
اثنان بالفعل .
واحد بالموضوع .

* * *

والظاهر من مذهب القدماء أن (المتخيلة) في الحيوان هي التي تقضى على أن الذئب من الشاة عدو ، وعلى السخلة أنها صديق .

وذلك أن (المتخيلة) هي قوة دراكة - وفي نسخة « إدراكية » - وفي أخرى « إدراك » - فالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة .

وإنما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة - وفي نسخة « داركة » - فلا معنى لزيادة قوة غير (المتخيلة) في الحيوان ، وخاصة - وفي نسخة « وبخاصة » - في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع .

وذلك أن الخيالات في هذه - وفي نسخة « الخيالات غير هذه » - غير مستفادة من الحس ، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصورة المعقولة والمتخيلة .

وقد تلخص أمر هذه الصورة - وفي نسخة «الصور» - في
الحس والمحسوس ، فلنخل عن هذا ، في هذا الموضع ، ونرجع
إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم .

* * *

[٢١٢] - قال أبو حامد :

البرهان (١) الأول

قولهم : إن العلوم العقلية تحل النفوس - وفي نسخة «الأنفس» وفي أخرى
«النفس» - الإنسانية - وفي نسخة «الإنساني» - وهي محصورة ، وفيها - وفي
نسخة «فيها» - أحاد لا تنقسم ، فلا بد وأن يكون محلها - وفي نسخة «محلها» -
أيضاً لا ينقسم .

وكل جسم فنقسم .

فدل أن محله - وفي نسخة «محلها» - شيء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على - وفي نسخة «على هذا» وفي أخرى «على هذا
على» - شرط المنطق بأشكاله - ولكن أقرب به أن يقال :

إن كان محل العلم جسماً منقسماً ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم .

لكن العلم الحال غير منقسم .

فالعلم ليس جسماً .

وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى ، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق .

فلا نظر في صحة شكل القياس .

ولا أيضاً في المقدمتين .

فإن الأول - وفي نسخة بدون كلمة «الأول» - قولنا :

إن كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض - وفي نسخة «بعرض» -

القسمة في محله .

(١) في نسخة بدون كلمة (البرهان) والمقصود : البراهين على تجرد النفس الإنسانية ، وهي عشرة ثبوتات .

وهو أولى - وفي نسخة «وهو أول» وفي أخرى «هو أول» وفي رابعة «وهو
محل» - لا يمكن التشكيك فيه .

والثانى : قولنا : إن العلم الواحد يحل في الآدمى .

وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا ، وإن كان له نهاية
فيشتمل على أحاد لا محالة لا تنقسم :

وعلى الجملة : نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء
البعض من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض : - وفي نسخة «ويبقى الاعتراض» - على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد
متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا استبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد ،
وتكون - وفي نسخة «وتبقى» - جميع الجواهر المطيعة به - وفي نسخة «بها» -
معطلة مجاورة .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس
شيئاً واحداً ، لا يتحيز ، ولا يشار إليه ؟ ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ،
ولا متصلاً بالجسم ، ولا منفصلاً عنه ؟

إلا أنا لا نؤثر هذا المقام ؛ فإن القول في مسألة - وفي نسخة بدون كلمة
«مسألة» - الجزء الذى لا يتجزأ طویل ، ولم فيه أدلة هندسية ، يطول الكلام
عليها .

ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحد الطرفين منه
عين ما يلاقيه الآخر ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فهو محال ؛ إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ؛ فإن ملاقى الملاقى
ملاقى .

وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانقسام .

وهذه شبهة^(١) يطول حلها ، وبنا غنية من الخوض فيها فلنعدل — وفي نسخة « فلنعد — إلى المقام الآخر — وفي نسخة « مقام آخر — »

المقام الثاني : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغي أن ينقسم .

باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية — وفي نسخة بدون كلمة « الوهمية » — من الشاة من عداوة الذئب ؛ فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ؛ إذ ليس للعداوة محض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه .

وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس — وفي نسخة « نفوس » وفي أخرى « نفس » — البهائم منطبعة في الأجسام ، ولا — وفي نسخة « لا » — تبق بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه .

فإن أمكنهم — وفي نسخة « أمكنه » — أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور . فلا يمكنهم — وفي نسخة « يمكنكم » — تقدير الانقسام في هذه — وفي نسخة « في قوة » — المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة ، المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقروناً بشخصه وهيكله .

والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته .

فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟

فإن أدرك بجسم ، فليتنقسم . وليت شعري ؟ ! ما حال ذاك الإدراك إذا قسم ؟ وكيف يكون بعضه ؟ أهو إدراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض — وفي نسخة بدون عبارة « فكيف يكون لها بعض ؟ » — أو كل قسم إدراك لكل العداوة ،

(١) انظر — إن أردت — ما أورده الغزالي هذا الخصوص موضحاً مستوفى في كتابه (مقاصد الفلاسفة) ثم ما أوردهنا نحن من نقد له ، في حواشيه ، طبع دار المعارف .

فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل .
فإذن هذه شبهة مشكلة لهم ، في برهانهم ، فلا بد من الحل — وفي نسخة « الخلل » وفي أخرى « المحال » — .

فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات — وفي نسخة « في المعقولات التي » — وفي أخرى بدون « التي » وبدون « والمعقولات » — لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو :

أن العلم الواحد لا ينقسم .

وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم .

لم يمكنكم — وفي نسخة « يمكنهم » — الشك في النتيجة .

والجواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهاوت والتناقض في كلام الفلاسفة ، وقد حصل به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — إذ انتقض به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — أحد الأمرين :

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

أو ما ذكروه — وفي نسخة « ذكره » — في القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس في القياس .
ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فيتنقسم العلم بانقسام محله .

والخلل في لفظ الانطباع ؛ إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله . كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ، ومنتشر في جوانبه ، فيتنقسم بانقسامه .

فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه كنسبة إدراك — وفي نسخة بدون كلمة « إدراك » — العداوة إلى الجسم .

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا علماً نتق به .

فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به .
وعلى الجملة : لا ينكر أن ما ذكره ، مما يقوى الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينياً - وفي نسخة « يقيناً علماً » - لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك . وهذا القدر - وفي نسخة « الغير » - يشكك - وفي نسخة « مشكك » - فيه .

[٢١٢] - قلت :

أما إذا أخذت المقامات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهمة ؛ فإن المعاندة التي ذكر - وفي نسخة « استعمل » - أبو حامد تلزمها .

وذلك أن قولنا : كل ما حل من الصفات في جسم ، فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فإنه يفهم منه معنيان - وفي نسخة « معنيين » - :

أحدهما : أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم ، هو حد الكل .

مثل حال البياض في الجسم المبيض ، فإن كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد جميع البياض ، حداً واحداً بعينه .

والمعنى الثاني : أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هي أيضاً منقسمة بانقسام الجسم لا على أن مقدار حد الكل منها والجزء ، حد - وفي نسخة بدون كلمة « حد » - واحد

بعينه ، مثل قوة الإبصار الموجودة في البصر ، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل - وفي نسخة بدون كلمة « قبل » - قبول موضوعها الأقل والأكثر ؛ ولذلك كانت قوة الإبصار - وفي نسخة « للإبصار » - في الأصحاء أقوى - وفي نسخة « قوى » - منها في المرضى . وفي الشباب - وفي نسخة « في الشاب » - أقوى منها في الهرم .

والتي تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان :

أعني التي تنقسم بالكمية ، ولا تنقسم بالماهية - وفي نسخة « والماهية » -

أعني أنها :

إما أن تبقى واحدة بالحد والماهية .

أو تبطل - وفي نسخة « تتصل » -

والتي تنقسم إلى جزء ما - وفي نسخة « حد ما » - بالكمية ، وهي واحدة بالحد والماهية ، ولا تنقسم إلى أي جزء اتفق .

وهذه كأنها إنما تخالف الأول في الأقل والأكثر ، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي ؛ فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ، ليس يفعل فعل البصر الضعيف .

ويجتمعان - وفي نسخة « يجتمعان » - بأن اللون أيضاً ليس ينقسم بانقسام موضوعه ، إلى أي جزء اتفق .

وحده - وفي نسخة « حده » وفي أخرى « حد » - باق بعينه ، بل تنتهي القسمة إلى جزء - وفي نسخة « حد » - إن انقسم إليه فسد اللون .

وإنما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو

متصل - وفي نسخة بدون عبارة « بما هو متصل » - أعني صورة الاتصال .

* * *

فهذه المقدمة إذا - وفي نسخة « إذ » وفي أخرى « إذا كانت » - وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها ، أعني أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة - وفي نسخة بدون عبارة « من القسمة » - فحلله جسم من الأجسام . وعكسه أيضاً بين وهو أن :

كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق ، إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض ، وهو أن :

ما لا - وفي نسخة بدون كلمة « لا » - يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين ، فليس يحل في جسم .

وإذا أضيف إلى هذا ، ما هو بين أيضاً من أمر المعقولات الكلية ، وهو أنها :

ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين .

إذ - وفي نسخة « إذا » - كانت ليست صوراً شخصية . فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسم من الأجسام ، ولا القوة عليها - وفي نسخة « عنها » - قوة في جسم .

فلزم أن يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتها وغيرها .

وأما أبو حامد ، فلما أخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ، ونفاه عن المعقولات الكلية ، عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر ، وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً سفسطائياً .

وعلم النفس أغمض وأشرف - وفي نسخة « أشرف وأغمض » - من أن يدرك بصناعة الحدل .

ومع هذا فإنه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه .

وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال :

إن المعقولات إن كانت حالة في جسم ، فلا يخلو :

أن تحل منه في شيء غير منقسم .

أو في منقسم .

ثم أبطل أن تحل في شيء - وفي نسخة « يحل شيء » - غير

منقسم من الجسم .

فلما أبطل هذا نفي - وفي نسخة « بقي » - أن يكون العقل ،

إن كان يحل في جسم ، أن يحل منه في شيء غير - وفي نسخة

بدون كلمة « غير » - منقسم .

ثم أبطل أن يحل من الجسم - وفي نسخة « في الجسم »

وفي أخرى بدون العبارتين جميعاً - في شيء منقسم .

فبطل أن يحل في جسم أصلاً .

فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين ، قال - وفي

نسخة « قال أبو حامد » - لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى

الجسم نسبة أخرى - وفي نسخة بدون كلمة « أخرى » - وهو بين

- وفي نسخة « مبين » - أنه إن نسب إلى الجسم فليس ههنا

إلا نسبتان .

إما نسبته - وفي نسخة « نسبة » - إليه إلى محل منقسم

- وفي نسخة « ينقسم » -

أو محل غير منقسم .

والذي يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من

قوى النفس ، ارتباط الصورة بالحل .

فإنه إذا - وفي نسخة بدون كلمة « إذا » - انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم ، فلا بد أن ينتفى عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم - وفي نسخة بدون عبارة « إذا انتفى عنه ... المرتبطة بالجسم » -

ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس - وفي نسخة بدون عبارة « ارتباط الصورة بالحل ... قوى النفس » - كما يقول أرسطو ، لم - وفي نسخة بدون كلمة « لم » - يكن له فعل - وفي نسخة « قوة فعل » - إلا بتلك القوة ، ولو كان ذلك كذلك ، لم تدركه - وفي نسخة « تدرك » - تلك القوة .

هذا هو الذى يعتمد أرسطو - وفي نسخة بدون عبارة « لم يكن له فعل ... أرسطو » - فى بيان أن العقل مفارق .

* * *

فلنذكر أيضاً العناد الثانى الذى أتى به - وفي نسخة « به أتى » - وفى أخرى بدون كلمة « أتى » - فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا انتقلت من الصناعة التى تخصها ، صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الحدلية ؛ ولذلك كان كتابنا هذا ، الغرض منه إنما هو التوفيق - وفي نسخة « التوفيق » - على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين - وفي نسخة « للفرقتين » - وإظهار رأى - وفي نسخة « أى » - القولين أحق بأن ننسب صاحبه إلى التهافت والتناقض .

* * *

[٢١٣] - قال أبو حامد :

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم - وفي نسخة « المعنى » وفى أخرى « معنى العالم » - بالمعلوم الواحد العقلى ، وهو المعلوم - وفي نسخة بدون عبارة « وهو المعلوم » - المجرد عن المواد منطبعاً فى المادة انطباع الأعراض فى الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة - وفي نسخة « بالصورة » - بانقسام الجسم ، كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيه ، ولا منسطاً عليه .

واستكره لفظ الانطباع فنعدل - وفي نسخة « فنعدل عنه » - إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ؟

ومحال قطع النسبة ؛ فإنه إن انقطعت - وفي نسخة « قطعت » - النسبة عنه ، فكونه عالمياً به لم - وفي نسخة « فلم » - صار أولى من كون غيره - وفي نسخة « كونه غير » - به عالمياً - وفي نسخة بدون عبارة « به » وفى أخرى « عالمياً به » -

وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء الحل .

أو تكون لبعض أجزاء الحل دون البعض .

أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ؛ فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ؛ فإن المجتمع - وفي نسخة « المجموع » - من المباينات - وفي نسخة « المباين » - مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ؛ فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو فى - وفي نسخة « من » - معناه فى شيء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال لكل جزء مفروض ، نسبة إلى الذات .

لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فعلم - وفي نسخة بزيادة « أن » - كل واحد من الأجزاء ، ليس هو جزء - وفي نسخة « جزء من » - المعلوم ، بل هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - المعلوم ، كما هو ، فيكون

معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل .

وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي — وفي نسخة « التي هي » — للجزء الآخر إلى ذات العلم .

فذاذ العلم إذن منقسمة في المعنى .

وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى .

وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات — وفي نسخة « ذلك » وفي أخرى بدون الكلمتين — العلم بهذا — وفي نسخة « بهذه الطريقة » — أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين — وفي نسخة « بين » — أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية ، منقسمة .

فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ، فيكون — وفي نسخة « ويكون » — لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

والاعتراض : على هذا ما سبق ؛ فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ — وفي نسخة « تدرك » — الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكره ؛ فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه .

ويلزم في تلك — وفي نسخة « ويلزم ترتيب » — النسبة ما ذكرتموه ؛ فإن العداوة ليس أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر — وفي نسخة « مقدور » — وتنسب — وفي نسخة « ونسبة » وفي أخرى « وتنسب » — أجزاؤها ، إلى أجزائه .

وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يغني — وفي نسخة « لا يكفي » — فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهي — وفي نسخة « وهو » — المخالفة ، والمضادة ، والعداوة .

وهذه العداوة الزائدة — وفي نسخة « والزيادة » — على الشكل ، من العداوة ليس — وفي نسخة « وليس » — لها مقدار . وقد أدركته بجسم مقدر .

فهذا ضرورة — وفي نسخة « فهذه الضرورة » وفي أخرى « فهذه الصورة » — مشكك — وفي نسخة « مشككة » — في هذا البرهان ، كما في الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر متحيز ، لا يتجزأ ، وهو الجزء — وفي نسخة « الجوهر » — الفرد .

قلنا : لأن — وفي نسخة « لأن » — الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها .

ثم ليس فيه ما يدفع — وفي نسخة « يرفع » — الإشكال ؛ فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضاً ، في ذلك الجزء ؛ فإن للإنسان فعلاً — وفي نسخة « فعل » — ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة .

ولا يتصور الإرادة ، إلا بعلم .

وقدرة الكتابة في اليد والأصابع .

والعلم بها ليس في اليد ؛ إذ لا يزول بقطع اليد ولا إرادتها — وفي نسخة « ولا بإرادتها » — في اليد ؛ فإنه قد يريد لها بعد شلل اليد ، وتتعد — وفي نسخة « ويتقدر » وفي أخرى « ويتعدد » — لا — وفي نسخة بدون كلمة « لا » — لعدم — وفي نسخة « لا نعدام » وفي أخرى « الانعدام » — الإرادة ، بل لعدم القدرة .

[٢١٣] — قلت :

كان هذا القول ليس بياناً — وفي نسخة « بياناً » — منفرداً بنفسه ، وإنما هو تتميم القول المتقدم .

وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعاً .

وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم — وفي نسخة « التقسم » — فيه إلى الانحاء الثلاثة — وفي نسخة « الثلاثة » —

فالمعاندة — وفي نسخة « بالمعاندة » — الأولى هي باقية عليه ، وإنما

دخلت عليه المعاندة ؛ لأنه لم يستوف المعنيين للذين - وفي نسخة « الذين » - يقال عليهما الانقسام الهيولاني .
وذلك أنهم لما نفوا عن - وفي نسخة « على » - العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها .
وكان هناك نوع آخر من الانقسام الجسماني ، وهو الموجود في القوى الجسمية - وفي نسخة « الجسمانية » - المدركة ، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى .
ولنما يتم البرهان إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل .

وبين أن كل ما له - وفي نسخة « ما قاله » - قوام بالجسم ، فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام .
وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود : أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد ، هل هو مفارق لموضوعه ؟ أم لا ؟

فإننا - وفي نسخة « فإنما » وفي أخرى بدون العبارتين - نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ، ولا يبطل هذا النوع - وفي نسخة « النحو » - من الوجود : أعني الإدراك الشخصي .

فيظن كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء ، أو الأجزاء من - وفي نسخة « في » وفي أخرى بدون الكلمتين - موضوعها - وفي نسخة « موضوعهما » - أنها ليست تبطل ببطلان الكل .

وأن بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع ، هو شبهه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة ؛ ولذلك ما يقول أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » -

إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب ، لأبصر كما - وفي نسخة « كما لا » - يبصر الشاب .

يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الإبصار ليس هو من قبل عدم - وفي نسخة « من ضعف » - القوة ، بل هو من قبل هرم الآلة .

ويستدل على ذلك ببطلان الآلة ، أو أكثر أجزائها في النوم . والإغماء والسكر ، والأمراض - وفي نسخة « والإغماض » - التي - وفي نسخة بدون كلمة « التي » - يبطل فيها إدراك الحواس ؛ فإنه لا يشك أن القوى ليس - وفي نسخة « ليست » وفي أخرى بدون العبارتين - تبطل - وفي نسخة بدون كلمة « تبطل » - في هذه الأحوال - وفي نسخة بزيادة « كاملة » -

وهذا - وفي نسخة « وبهذا » - يظهر أكثر في - وفي نسخة « في أكثر » - الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش .
وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة .

* * *

فالكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم ؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى محبباً في هذه المسألة للجُمهور عندما سأله :

بأن هذا الطور من السؤال ليس هو - وفي نسخة بدون كلمة « هو » - من أطوارهم في قوله سبحانه :

[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا]

وتشبيهه - وفي نسخة « وتشبيههم » - الموت بالنوم في هذا المعنى

فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي .

فيجب أن يكون حالها في الموت كحالتها في النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو - وفي نسخة « وهذا » - دليل مشترك للجميع لاثق بالجمهور - وفي نسخة « للجمهور » - في اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك يبين من - وفي نسخة « في » - قوله سبحانه وتعالى :

[اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا] .

[٢١٤] - قال أبو حامد :

دليل ثالث

- وفي نسخة « دليل ثالث قال أبو حامد » -

قوله : إن - وفي نسخة بدون كلمة « إن » - العلم لو حل - وفي نسخة « كان » - في جزء من الجسم ، لكان العالم - وفي نسخة « العلم » - ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان .

والإنسان يقال له : عالم - وفي نسخة « علوم » - والعالمية - وفي نسخة « والعلمية » - صفته على الجملة « من غير نسبة إلى محل مخصوص .

وهذا هوس - وفي نسخة « هو بين » - فإنه يسمى مبصراً ، وسامعاً ، وذائقاً .

وكذا البهيمة توصف به - وفي نسخة بدون عبارة « وكذا البهيمة توصف به » - وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وإن كان - وفي نسخة بزيادة « هو » - في جزء من جملة بغداد ، لا في جملتها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

[٢١٤] - قلت :

أما إذا سلم أن العقل ليس - وفي نسخة « لا » - ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان ، وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه .

فبيّن أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام . وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان : إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ؛ وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص ، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقاً ، أنه - وفي نسخة « فإنه » - يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك .

وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبيّن أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم . لكن كيفما كان الأمر ، في ذلك ، هو غير معلوم بنفسه ، وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً به ، ولا موضعاً خاصاً - وفي نسخة بدون عبارة « به ولا موضعاً خاصاً » - من عضو - وفي نسخة « في عضو » - من الأعضاء ، كالحال في قوة التخيل - وفي نسخة « التخيل » - والفكر والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ .

[٢١٥] - قال أبو حامد :

دليل رابع

- وفي نسخة « دليل رابع ، قال أبو حامد » -

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب ، أو - وفي نسخة « و » - والدماغ مثلاً ،

فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز - وفي نسخة « أن يكون » - قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ .

ويكون الإنسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً ، بشيء واحد .

فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه .

فإنه لو كان منقسماً - وفي نسخة « كان في محل » - لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ؛ لأن الشيء في محل ، لا يصاد ضده في محل آخر ، كما تجتمع البقرة في الفرس الواحد - وفي نسخة بدون عبارة « البقرة في الفرس الواحد » - والسواد والبياض في العين الواحدة ؛ ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ؛ فإنه لا ضد لإدراكها - وفي نسخة « لإدراكاتها » - ولكنه - وفي نسخة « لأنه » - قد يدرك ، وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالعين ، والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغني عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ؛ إذ - وفي نسخة بزيادة « لا » - يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة .

فالعالم هو المحل الذي قام العلم به .

فإن أطلق الاسم على الجملة ، فبالجواز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان - وفي نسخة « كان هو » - في بعضها .

وكما يقال : مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل ؛ فإن الأحكام تقتصر - وفي نسخة « الحكم يقتصر » - على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ؛ فيضادان عليه ؛ فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم

والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى .

وسائر أجزاء البدن عندهم - وفي نسخة « عندكم » - في قبول العلم على وتيرة واحدة

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة ، والشوق ، والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر - وفي نسخة « تغير » - عما يشاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر .

وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ؛ وذلك لأن هذه القوى ، وإن كانت كثيرة ومتوزعة ، على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة ، وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان - وفي نسخة « للإنسان والبهيمة » - جميعاً .

وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليه .

وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة - وفي نسخة « منطبع » - في الجسم كما - وفي نسخة بزيادة « بينا » - في البهائم .

[٢١٥] - قلت :

هذا الذي حكاها عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه ، إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول - وفي نسخة « لحلول » - اللون فيه ، وبالجملة سائر الأعراض .

لأنه ليس يحل جسماً أصلاً ، وذلك أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشيء ، والعلم به ، يدل ضرورة على اتحادهما ؛ فإن الأضداد لا تحل في محل - وفي نسخة « نوع » - واحد .

وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التي هي إدراكات وغير إدراكات .

والذى يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً ؛ أعني الشيء وضده - وفي نسخة «أو ضده» - وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم ، في محل غير منقسم ؛ فإن الحاكم هو واحد ضرورة .
ولذلك قيل : إن العلم بالأضداد علم واحد .

فهذا النحو من القبول هو الذى يخص النفس ضرورة .
ولكن قد تبين عندهم أن هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس ، وهو عندهم جسماني ؛ فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسمًا ؛ لأننا قد قلنا : إن الحلول يكون على نوعين :

حلول صفات غير مدركة .

وحلول صفات مدركة .

والذى عارضهم به في هذا القول صحيح ، وهو أن النفس التزوعية لا تترع إلى المتضادات معاً ، وهى مع هذا جسمانية .

* * *

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا - وفي نسخة «هذا» وفي أخرى «في هذا» - في - وفي نسخة «على» - إثبات بقاء - وفي نسخة بدون كلمة «بقاء» - النفس ، إلا من لا يؤبه بقوله ، وذلك أن خاصية كل قوة مدركة - وفي نسخة «غير مدركة» - أن لا يجتمع في إدراكها النقيضان ، كما أن خاصية المتضادين خارج النفس أن لا يجتمعا في موضوع واحد ، فهذا - وفي نسخة «فهذا» - تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير مدركة - وفي نسخة «الغير المدركة» -

ويخصص - وفي نسخة «وتختص» - القوى المدركة أنها تحكم

على الأضداد الموجودة معاً ، أى يعلم أحدها بعلم الثانى .
ويخصص - وفي نسخة «وتختص» - القوى الغير نفسانية - وفي نسخة «الغير النفسانية» - أنها تنقسم بانقسام الجسم ، فيوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد ، الأضداد معاً ، لا - وفي نسخة «إلا» - في جزء واحد .

والنفس لما كانت - وفي نسخة «كان» - محلاً - وفي نسخة «محلها» - لا ينقسم هذا الانقسام ، لم يعرض لها أن يوجد فيها النقيضان معاً في جزئين من المحل .
ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء .

فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس ، أنها لا - وفي نسخة «لم» - لا تحكم على المتناقضات - وفي نسخة «المتناقضات» - معاً ؛ لأنه إنما ينتج من ذلك أن محلها واحد غير منقسم .

وما - وفي نسخة «وأما» - الدليل على أن المحل الغير منقسم - وفي نسخة «الغير المنقسم» - انقسام محل - وفي نسخة بدون كلمة «محل» - الأعراض أنه غير منقسم أصلاً .

* * *

[٢١٦] - قال أبو حامد : - وفي نسخة بدون عبارة «قال أبو حامد» - :

دليل خامس

- وفي نسخة «الدليل الخامس» -

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول - وفي نسخة «المعقولات» - بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه .

والثالثى محال . فإنه - وفي نسخة «لأنه» - يعقل نفسه

فالمقدم محال .

قلنا : مسلم - وفي نسخة « نسلم » - أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض

المقدم .

ولكن إذا ثبت لزوم بين التالى والمقدم - وفي نسخة « المقدم والتالى » -

بل نقول : لا نسلم - وفي نسخة « ما يُسَلَّم » وفي أخرى « من يسلم ؟ » - لزوم

التالى ، وما الدليل عليه ؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق

بالإبصار . فالرؤية - وفي نسخة « والرؤية » ، وفي أخرى « بالرؤية » - لا - وفي

نسخة « فلا » - ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذا سائر الحواس .

فإن كان العقل لا يدرك أيضاً - وفي نسخة « أيضاً لا يدرك » - إلا بجسم ،

فلم يدرك نفسه ؟ والعقل كما يعقل غيره « يعقل نفسه » فإن الواحد منا كما يعقل

غيره يعقل نفسه - وفي نسخة بدون عبارة « فإن الواحد منا . . . يعقل نفسه » -

ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره

ولنفسه ، كما يكون العلم - وفي نسخة « العالم » - الواحد علماً - وفي نسخة

« عالماً » - بغيره وعلماً - وفي نسخة « عالماً » - بنفسه . ولكن العادة جارية

بخلاف ذلك ، وخرق العادة - وفي نسخة « العادات » - عندنا جائز .

والثانى : وهو أقوى ، أنا - وفي نسخة « إذا » - سلمنا هذا فى الحواس .

ولكن لم إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس « يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن

يفترق حكم الحواس فى وجه الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ، كما اختلف

البصر واللمس فى أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة .

وكذا الذوق ، ويخالفه - وفي نسخة « يخالفه » - البصر ؛ فإنه يشترط فيه

الانفصال ، حتى لو أطبق أعضائه ، لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه .

وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم .

فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلاً ، ويخالف سائرهما

فى أنها تدرك نفسها - وفي نسخة « أنها لا تدرك نفسها » - وفي نسخة « فى الإدراك »

وفى رابعة « فى أنه لا يدرك نفسه » - .

[٢١٦] : قلت :

أما العناد الأول : وهو قوله : إنه يجوز أن تخرق - وفي نسخة

« تنخرق » - العادة ، فيبصر البصر ذاته ، فقول فى نهاية - وفي نسخة

« غاية » - السفسطة والشعوذة ، وقد تكلمنا فى هذا فيما سلف .

وأما العناد الثانى : وهو قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك

جسمانى يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى

حركهم إلى هذا ، علم امتناع هذا .

وذلك أن الإدراك هو شىء يوجد بين فاعل ومنفعل ، وهو

المدرك والمدرك .

ويستحيل أن يكون الحس فاعلاً ومنفعلاً - وفي نسخة « منفعلاً » -

له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - من جهة واحدة .

فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً - وفي نسخة « منفعلاً » - فمن جهتين :

أعنى أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - الفعل - وفي

نسخة « العقل » - يوجد له من جهة الصورة ، والانفعال من قبل

الهيولى .

فكل مركب لا يعقل ذاته ، لأن ذاته تكون غير الذى به

- وفي نسخة بدون عبارة « به » - يعقل ، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته ؛

ولأن العقل هو المعقول .

فلو عقل المركب ذاته ، لعاد المركب بسيطاً ، وعاد الكل

هو الجزء .

وذلك كله مستحيل .

وهذا القول إذا ثبت ههنا ، كان مقنعاً ، وإذا كتب على الترتيب البرهاني ، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه ، أمكن أن يعود برهانياً .

* * *

[٢١٧] — قال أبو حامد : — وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

دليل سادس

— وفي نسخة « دليل سادس ، قال أبو حامد » —

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية — وفي نسخة « بالجسمانية » — كالإبصار ، لما أدرك آله ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له — وفي نسخة وما يدعى آله « وفي أخرى « وما يدعى آلة له » وفي رابعة « وما يدعى أنه آله » — .

فدل — وفي نسخة « فدل على » — أنه ليس آلة له ، ولا محلاً ؛ وإلا — وفي نسخة بدون كلمة « وإلا » — لما أدركه — وفي نسخة « أدركها » — .
والاعتراض : وفي نسخة « الاعتراض » — على هذا كالاكتراض على الذي قبله .

فإننا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة — وفي نسخة « جرى به » وفي أخرى « جار » — على العادة ؛ إذ — وفي نسخة « أو » — نقول : لم يستحيل — وفي نسخة « لم يستحل » — أن تفرق الحواس في هذا المعنى ، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام ، كما سبق ؟

ولم قلتم : إن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ؟

ولم يلزم — وفي نسخة « تلتزموا » — أن يحكم من جزئ معين على كلى مرسل .

* * *

وما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر في المنطق ، أن يحكم بسبب جزئ ، أو جزئيات كثرة ، على كلى ، حتى مثله — وفي نسخة « مثلاً » — بما إذا قال الإنسان :

إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل .

لأننا استقرأنا الحيوانات كلها . فرأيناها كذلك .

فيكون ذلك لغفلته عن التماسح ؛ فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا ، إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم « فحكموا على الكل به .

فلعل العقل حاسة أخرى — وفي نسخة بدون كلمة « أخرى » — تجري من

سائر — وفي نسخة « تجري هذه » — الحواس مجرى التماسح ، من سائر الحيوانات .

فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية ، منقسمة :

إلى ما يدرك محلها .

وإلى ما لا يدرك .

كما انقسمت :

إلى ما يدرك مدركه من غير مماسه كالبصر .

وإلى ما لا يدرك إلا باتصال ، كالذوق واللمس .

فما ذكره أيضاً إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس « بل نعول على البرهان ،

ونقول :

لو كان القلب أو الدماغ — وفي نسخة « والدماغ » — هو — وفي نسخة

« آلة » — نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن

يعقلهما جميعاً ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ؛ فإن أحداً لا يعزب ذاته

عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه في نفسه أبداً .

والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهد بالتشريح من

إنسان آخر ، لا يدركهما ، ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً في جسم ، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبداً ، أو

فما ذكروه من أنه يغفل - وفي نسخة « يعقل » - عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل - وفي نسخة « يعقل » - عنه ، ليس كذلك .

[٢١٧] - قلت :

أما اعتراضه على أن ما هو جسم ، أو قوة في جسم ، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى - وفي نسخة « قوة » - مدركة في أجسام ، وهي لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين .

وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فليس هو لعمري مثله من جهة . وهو مثله من جهة .

أما مخالفته له ، فإن - وفي نسخة « فلأن » - الواضع بالاستقراء ، أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فهذا استقراء ناقص ، من قبل أنه لم يستقرئ - وفي نسخة « يستقر » - فيه جميع أنواع - وفي نسخة بدون كلمة « أنواع » - الحيوانات .

وأما الواضع أن كل حاسة ، فهي لا تدرك ذاتها ، فهو لعمري استقراء مستوفى ؛ إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس .

وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس ، أن كل قوة مدركة ليست في جسم ، فهو شبيه بالاستقراء ، الذى يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل ؛ لأن الواضع لهذا ، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات ، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة ؛ فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة .

* * *

لا يدركه أبداً - وفي نسخة بزيادة « الاعتراض » - .

وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل - وفي نسخة بزيادة « ذاته » - حالة ، ولا يعقل - وفي نسخة بزيادة « ذاته » - حالة .

* * *

وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة - وفي نسخة « بنسبته » - له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - إلى المحل ، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه ، فليدركه - وفي نسخة « فلا يدركه » - أبداً ، وإن كان هذه النسبة لا تكفى ، فينبغى أن لا - وفي نسخة « فلا ينبغى أن » - يدرك أبداً ؛ إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل - وفي نسخة « يعقل » - عنه بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنه ؛ فإنه يشعر بجسده ، وجسمه .

نعم لا يتعين له اسم القلب ، وصورته ، وشكله ، ولكنه ثبت نفسه حسماً ، حتى ثبتت نفسه في ثيابه وفي بيته .

والنفس الذى ذكره لا يناسب البيت والثوب - وفي نسخة « الثوب والبيت » -

فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل الشم ، وأنها زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدي .

فإن كل - وفي نسخة « كان » - إنسان يعلم ، أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ، ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس ، إلى داخل الأنف ، أقرب - وفي نسخة بدون عبارة « منه إلى العقب . . . الأنف أقرب » - منه إلى داخل الأذن .

فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدرة أقرب منه إلى رجله ؛ فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً ، مع عدم القلب .

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم ، لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك .
وليس من أقاويل الفلاسفة .

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحدده ، وليس الأمر كذلك ؛ لأننا ندرك النفس وشياء كثيرة ، وليس - وفي نسخة « ولسنا » - ندرك حدها .

ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكننا - وفي نسخة « لكنه » - ضرورة نعلم من وجودها - وفي نسخة « من حدها » - وفي أخرى « من هو حدها » وفي رابعة « حدها من وجودها » وفي خامسة « من حدها وجودها » - أنها في جسم ، أو ليست في جسم .

لأنها إن كانت في جسم - وفي نسخة « الجسم » - كان الجسم ضرورة ، مأخوذاً في حدها .
وإن لم تكن في جسم ، لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها .
فهذا هو الذى ينبغي أن يعتقد في هذا .

* * *

وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هي فيه من الجسم .
فهو لعمري حق .

وقد - وفي نسخة « و » - اختلف القدماء في هذا ، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم فإن ذلك ليس بيناً بنفسه ، وهو - وفي نسخة « وهذا » - الأمر الذى اختلف

فيه الناس قديماً وحديثاً ؛ لأن الجسم .

إن كان لها - وفي نسخة « إن كان » - وفي أخرى « أن لها » - بمنزلة الآلة ، فليس لها قوام به .
وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض - وفي نسخة « للذات » - لم يكن لها - وفي نسخة « له » - وجود إلا بالجسم .

* * *

[٢١٨] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » -

دليل سابع

- وفي نسخة « دليل سابع قال أبو حامد » وفي أخرى « دليل تاسع قال أبو حامد » - :

قالوا : القوى الإدراكية - وفي نسخة « المدركة » - بالآلات الجسمية - وفي نسخة « الجسمانية » - يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها .
وكذلك الأمور القوية الخلية الإدراك ، توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبتها الأخرى الأضعف .

كالصوت العظيم للسمع .

والنور العظيم للبصر .

فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة .
بل - وفي نسخة « وكذلك مدركات الذوق فإن » بدل « والمرئيات الدقيقة بل » - من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعده بحلاوة دونها - وفي نسخة « دونه » -

* * *

والأمر في القوى العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات - وفي نسخة « النظريات » - الخلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها .

وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال ؛ فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة - وفي نسخة بدون كلمة « آلة » - القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

الاعتراض : - وفي نسخة بدون كلمة « الاعتراض » - وهذا من الطراز السابق ؛ فإننا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور - وفي نسخة « هذا الأمر » - فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون : منها ما يضعفها نوع من الحركة .

ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يحدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها .

فكل هذا ممكن ؛ إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها - وفي نسخة « لكه » وفي أخرى « لكلهما » - .

[٢١٨] - قلت :

هذا دليل قديم من أدلتهم ، وتحصيله - وفي نسخة « وتحصيلهم » - أن العقل إذا أدرك معقولا قوياً ، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل .

وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم ؛ لأننا نجد القوى الجسمية المدركة ، تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً - وفي نسخة « تأثراً » - يضعف بها إدراكها ، حتى لا يمكن فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - أن تدرك الهيئة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك .

والسبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها ، عند حلولها فيه ؛ لأنها مخالفة ولا بد ، وإلا لم تكن صورة في جسم .

فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات ، قطعوا على أن ذلك - وفي نسخة « أن كل ذلك » - القابل ليس بجسم . وهذا لاعناد - وفي نسخة « فهذا العناد » - له ، فإن كل - وفي نسخة « كل » وفي أخرى « فإن كان له » - ما يتأثر من المحال - وفي نسخة « المحل » - عن حلول الصورة فيه تأثراً - وفي نسخة « تأثراً » - موافقاً - وفي نسخة « موافقاً » - أو منافراً ، قليلاً كان أو كثيراً ، فهو جسماني ، ضرورة .

وعكس هذا أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسماني ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه ، وقدر تأثره - وفي نسخة « تأثره » - هو ، على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم .

والسبب في هذا أن كل كون ، فهو تابع لاستحالة . فلو حلت صورة - وفي نسخة بدون عبارة « للجسم ، والسبب ... حلت صورة » - في جسم بغير استحالة ، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها .

[٢١٩] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » -

دليل ثامن

- وفي نسخة « دليل ثامن . قال أبو حامد » -

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء - وفي نسخة « الشيء » - بالوقوف - وفي نسخة « والوقوف » - عند الأربعين سنة ، فما بعدها .

فيضعف البصر والسمع وسائر القوى .

والقوة العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك - وفي نسخة بزيادة « في أكثر الأمور » وفي أخرى بزيادة « في أكثر الأمر » - .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ، وعند الخرف بسبب الشيخوخة ؛ فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن .

فإن استثناء عين التالى لا ينتج ؛ فإننا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن — وفي نسخة بزيادة « في بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه » — بكل حال .

والتالى محال .

فالمقدم محال .

وإذا قلنا :

التالى موجود في بعض الأحوال .

فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل ؛ فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له وتديبره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمايزان متعاندان .

فهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر .

وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن :

الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ، والخوف ، والغم ، والوجع .

فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر — وفي

نسخة بدون كلمة « الآخر » — .

بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة

العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة .

والسبب في ذلك — وفي نسخة « في كل ذلك » — اشتغال النفس بفعل — وفي

نسخة « بفصل » — عن فعل — وفي نسخة « فصل » — ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والخوف والمرض ؛ فإنه أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » — مرض في الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس ، وتعدد الجهة الواحدة قد — وفي نسخة « الواحدة لا » وفي أخرى بدون الكلمتين — يوجب التمانع ؟ فإن :
الفرق يذهل عن الوجع .

والشهوة عن الغضب .

والنظر في معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم بعينها ، من غير استئناف تعلم .

الاعتراض : وفي نسخة « والاعتراض » — : أنا — وفي نسخة « أن » وفي أخرى « إنما » — نقول : نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد يقوى :

بعض القوى في ابتداء العمر .

وبعضها في الوسط .

وبعضها في الآخر .

وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن :

الشم يقوى بعد الأربعين .

والبصر يضعف .

وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم .

كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات .

فيقوى الشم من — وفي نسخة « في » — بعضها .

والسمع من — وفي نسخة « في » — بعضها .

والبصر من - وفي نسخة « في » - بعضها .

لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص ، وفي حق الأحوال .

ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل ، أن البصر أقدم ؛ فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة ^(١) عشر سنة ، أو زيادة ، على ما شاهدنا - وفي نسخة « يشاهد » - اختلاف الناس فيه حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ؛ لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخافض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به ؛ لأن جهات الاحتمال فيما تريد بها القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا - وفي نسخة « ولا » - وفي أخرى « فلا » - يورث شيء من ذلك يقيناً .

[٢١٩] - أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار

الغريزي .

وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين .

فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك ، كسائر القوى ، أعنى أنه يلزم إن كان - وفي نسخة « أن يكون » - موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ - وفي نسخة « لشيخ » وفي أخرى « بشيخ » وفي رابعة « للشيخ » - بشيخوخته .

وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل - وفي نسخة بدون عبارة « أن يشيخ » . . . للعقل » - والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها .

(١) كذا في الأصول وصوابها (خمس عشرة سنة) .

[٢٢٠] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » - :

دليل تاسع

- وفي نسخة « دليل تاسع ، قال أبو حامد » -

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ وهذه الأجسام - وفي نسخة « الأجزاء » - لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيّاً انفصل من الجنين ، فيمرض مراراً ، ويدبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :

لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال . بل كان أول وجوده من أجزاء - وفي نسخة بدون عبارة « التي كانت . . . من أجزاء » - المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبق من علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه - وفي نسخة « إحساسه » - . فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن البدن آله .

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر ؛ فإنه يقال : إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور لمثلية ؛ فإنه يبق - وفي نسخة « فإنها يبق » - في - وفي نسخة « من » - الصبي - وفي نسخة « الصبيان » - إلى الكبر - وفي نسخة « الكبير » - وإن تبدل - وفي نسخة « ويتبدل » وفي أخرى « إن تبدل » - أجزاء - وفي نسخة « سائر أجزاء » - الدماغ - وفي نسخة « أجزاء الكبير » -

[٢٢٠] - قلت :

هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء ، في بقاء النفس ، وإنما استعملوه - وفي نسخة « استعمله » وفي أخرى بحذف العبارتين - في أن في الأشخاص جوهرًا باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا - وفي نسخة « فينفوا » ، وفي أخرى بدون العبارتين - المعرفة - وفي نسخة « المهرفا » وفي أخرى بدون العبارتين - الضرورية - وفي نسخة « الضرورة » وفي أخرى « لضرورية » وفي رابعة بدون العبارات جميعاً - حتى اضطر - وفي نسخة « اضطروا » - أفلاطون - وفي نسخة « فلاتون » - إلى إدخال الصور ، فلأعني للتشاكل بذلك .

واعترض أبى حامد على هذا الدليل صحيح .

* * *

[٢٢١] - قال أبو حامد - وفي نسخة بدون عبارة « دليل عاشر » - :

دليل عاشر

- وفي نسخة « دليل عاشر » قال أبو حامد -

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، وهو غير - وفي نسخة « علم » - الشخص المشاهد ؛ فإن المشاهد - وفي نسخة بدون عبارة « فإن المشاهد » - .

في مكان مخصوص .

ولون مخصوص .

ومقدار مخصوص .

ووضع مخصوص .

والإنسان المعقول المطلق - وفي نسخة « المطلق المعقول » وفي أخرى بدون كلمة « المعقول » - مجرد عن هذه الأمور - وفي نسخة « الخواص » - بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد ، وقدره ، ووضعه ، ومكانه ؛ بل الذي يمكن وجوده في المستقبل ، يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص .

وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص ، كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع ، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي - وفي نسخة « له ذاتي » وفي أخرى « ذاتي له » - كالجسمية للشجر والحيوان ... إلى آخر الفصل (١) .

[٢٢١] - قلت :

معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل ، هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع ، معنى واحداً تشترك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به ، الأشخاص من حيث هي أشخاص .

من المكان ، والوضع ، والمواد .

التي من قبلها تكثرت .

فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ، ولا ذاهب - وفي نسخة « ذهاب » - بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى .

ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كائنة ولا فاسدة ، إلا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو :

أي - وفي نسخة « وأي » وفي أخرى « رأى » - أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا - وفي نسخة « إلا » - أنها فاسدة في نفسها ،

(١) انظر تمام النص في « تهافت الفلاسفة » د

إذ لو كانت كائنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها
ولكانت لا تجتمع في شيء واحد .

* * *

قالوا - وفي نسخة بدون عبارة « قالوا » - : وإذا - وفي نسخة
« وإذا » - تقرر هذا - وفي نسخة « ذلك » وفي أخرى بدون
الكلمتين - من أمر العقل ، وكان في النفس ، وجب أن تكون
النفس - وفي نسخة بدون كلمة « النفس » - غير منقسمة بانقسام
الأشخاص .

وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو .

* * *

وهذا الدليل في العقل قوى ؛ لأن العقل ليس فيه من معنى
الشخصية شيء .

وأما النفس ؛ فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي
تعددت بها الأشخاص ؛ فإن المشاهير - وفي نسخة « المشاهد » -
من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص ، وإن كانت
مدركة .

والنظر هو في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - هذا الموضع .

* * *

وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد ، فهو راجع
إلى أن العقل هو معنى شخصي ، والكلية عارضة له ؛ ولذلك
- وفي نسخة « وكذلك » - يشبه - وفي نسخة « شبيه » - نظره
إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر - وفي نسخة « يظن » -
الحس - وفي نسخة « الجنس » - الواحد ، مراراً كثيرة ؛ فإنه
واحد عنده ، لا أنه معنى كلي .

فالحيوانية مثلاً في زيد هي بعينها بالعدد - وفي نسخة بدون
عبارة « بالعدد » - التي أبصرها - وفي نسخة بزيادة « بالعدد » -
في خالد .

وهذا كذب ؛ فإنه لو كان هذا هكذا ، لما كان بين إدراك
الحس ، وإدراك العقل فرق .

* * *

ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل ^(١) .

(١) انظره في كتاب (تهافت الفلاسفة) .

المسألة الثالثة*

من الطبيعيات

— وفي نسخة « المسألة التاسعة عشرة . قال ابن رشد باستحالة
الفناء على النفوس البشرية » وفي أخرى « هذه المسألة الثالثة من
الطبيعيات » وفي رابعة بدون عنوان أصلاً —
وكذلك قال أبو حامد — وفي نسخة بدون عبارة « أبو حامد » —
بعد هذا إن — وفي نسخة « هذا » وفي أخرى « هذيان » — للفلاسفة
على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين :
أحدهما : أن النفس ، إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال :

* وبما تجدر ملاحظته أن ابن رشد في هذه المسألة خالف طريقتيه من جهتين :
الجهة الأولى : لأنه لم يستعمل العنوان الذي استعمله الغزالي للمسألة وقد جرى
ابن رشد في كل المسائل التي سبقت على أن يجعل عنوان المسألة التي يدرسها نفس
العنوان الذي وضعه الغزالي لها .

الجهة الثانية : أنه لم يقتبس نصوص هذه المسألة من الغزالي ثم يعقب عليها
بالنقد ، بل ساق القول كله بعبارة ، ومن أراد أن يعرف وجهة نظر الغزالي من
نص عبارته فليرجع إلى صفحات ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ،
٢٧٨ ، ٢٧٩ من كتاب تهافت الفلاسفة ، الطبعة الثالثة ، نشر دار المعارف .
ولهذا لم نستعمل الأرقام التي اعتدنا أن نستعملها لترابطها بين النص المنقود
والنص الناقد ؛ لعدم وجود النص المنقود .

وعنوان هذه المسألة كما هو وارد في كتاب « تهافت الفلاسفة » هو (مسألة :
في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ،
وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها) .

إما أن تعدم مع عدم البدن .
وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها .
أو تعدم — وفي نسخة « وتعدم » وفي أخرى « و » — بقدرة القادر .
وباطل أن تعدم بعدم البدن ؛ فإنها مفارقة — وفي نسخة « فإنه
مفارق » وفي أخرى « فإنها مفارقة للبدن » وفي رابعة « وباطل أن
تعدم بعدن ، فإنها مفارقة » — للبدن .
وباطل أن يكون لها ضد ؛ فإن الجوهر المفارق ، ليس له ضد
وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف (١) .

* * *

واعترضهم — وفي نسخة « واعترضهم » — هو بأنا لا — وفي
نسخة « بألا » — نسلم :
أنها مفارقة للبدن .

وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد
الأبدان ؛ لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه ، في
جميع الأشخاص ، تلحقه محالات كثيرة .

منها : أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه — وفي نسخة « علمه » —
عمرو .

وإذا جهله عمرو ، جهله — وفي نسخة « عمرو وجهله » — زيد .
إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع .

فهو يرد على هذا القول بأنها إذا نزلت متعددة — وفي نسخة

(١) هكذا يلخص ابن رشد أفكار الغزالي ولا يسوق عبارة الغزالي نفسها ، كما جرت عادته في
المسائل الثمانية عشرة السابقة.

« معقدة » - بتعدد الأجسام ، لزم أن تكون مرتبطة بها ، فتنفس ضرورة ، بفساد الأجسام .

* * *

وللفلاسفة أن يقولوا : إنه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة .

مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق .

ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس - وفي نسخة « المغنطيس » - أن يكون إذا فسد أحدهما ، فسد الآخر .

ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي به تشخصت - وفي نسخة بدون عبارة « به » وفي أخرى « تشخصت به » - النفوس وتكثرت كثرة عددية ، وهي مفارقة للمواد فإن الكثرة العددية الشخصية ، إنما - وفي نسخة « أما » - أتت من قبل المادة .

* * *

لكن لمن يدعى بقاء - وفي نسخة « بقاء » - النفس وتعددتها أن يقول : إنها في مادة لطيفة ، وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية ، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً . ولا فيها مبدأ نار ، بل فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - النفوس - وفي نسخة « النفس » - المخلقة - وفي نسخة « المختلفة » - للأجسام التي ههنا ، وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام .

فإنه - وفي نسخة « وأنه » - لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الاسطقسات حرارة سماوية ، وهي - وفي نسخة « هي » - حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات .

لكن بعضهم يسمى هذه « قوة طبيعية » سماوية .

وجالينوس يسميها « القوة المصورة » ويسميا أحياناً « الخالق »

ويقول : إنه يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً ، مخلقاً له ، وأن هذا يظهر - وفي نسخة بزيادة « له » - من التشريح .

فأما - وفي نسخة « وأما » - أين هو هذا الصانع ؟ وما جوهره ؟ فهو أجل من أن يعلمه الإنسان .

ومن هنا - وفي نسخة « ههنا » - يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن ؛ لأنها هي المخلقة - وفي نسخة « المختلفة » - له ، والمنصورة .

ولو كان البدن شرطاً في وجودها : لم تخلقه ، ولا صورته .

* * *

وهذه النفس أظهر ما هي : أعني المخلقة .

في الحيوان الغير متناسل - وفي نسخة « المتناسل » - ثم بعد ذلك في المتناسل .

فإننا كما نعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية ؛ إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ، ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة .

كذلك نعلم أن الحرارة التي في البرور - وفي نسخة « البرواز » - وفي أخرى « البرودة » - ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير - وفي نسخة « التخليق والتصور » وفي أخرى « التصوير والتخليق » - فلا خلاف عندهم في أن في الاسطقسات نفوساً مخلقة - وفي نسخة « مختلفة » - لنوع نوع من الأنواع ، الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن .

وكل محتاج في كونه - وفي نسخة « كونه وتدبيره » - وبقيائه إلى تدبير وقوى حافظة له .

* * *

وهذه النفوس .

إما أن تكون كالتوسطة .

بين نفوس الأجرام السماوية .

وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة .

ويكون لها ولا بد على - وفي نسخة « علم » - النفوس التي ههنا ، والأبدان ، تسليط .

ومن ههنا نشأ القول بالجن - وفي نسخة « بالجزء » -

أو تكون هي بذواتها - وفي نسخة « بذاتها » - هي التي تتعلق

بالأبدان التي تكونها - وفي نسخة « تكون لها » - للشبه الذي

- وفي نسخة « التي » - بينها - وفي نسخة « بينهما » -

* * *

وإذا - وفي نسخة « فإذا » - فسدت الأبدان ، عادت

إلى مادتها الروحانية ، وأجسامها اللطيفة التي لا تحس .

وما من أحد - وفي نسخة « وما أعلم أحداً » - من الفلاسفة

القدماء - وفي نسخة بزيادة « يقول هذا » - إلا وهو معترف بهذه النفوس .

وإنما يختلفون هل هي التي في الأجسام ؟ أو جنس آخر ،

غيرها ؟

وأما الذين قالوا بواهب الصور ، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً

مفارقاً ، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء - وفي نسخة بدون

عبارة « إلا وهو معترف . . . لأحد من القدماء » - إلا لبعض

فلاسفة الإسلام - وفي نسخة بدون عبارة « إلا لبعض فلاسفة

الإسلام » - .

لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير - وفي نسخة

« تغير » - استحالة بذواتها أولاً ؛ إذ الحيل هو ضد المستحيل

- وفي نسخة بزيادة « بل قال به بعض فلاسفة الإسلام » -

* * *

وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة .

ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهولاني يعقل

أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ، ويحكم عليها حكماً كلياً .

وما جوهره هذا الجوهر ، فهو غير هولاني أصلاً ؛ ولذلك

يحمد أرسطو - وفي نسخة « أرسطوطاليس » - انكسار جوراس

- وفي نسخة « فيثاغورس » - في وضعه المحرك الأول عقلاً ، أي

صورة بريئة من الهول .

ولذلك - وفي نسخة « وكذلك » - لا يفعل عن شيء من

الموجودات ؛ لأن سبب الانفعال هي - وفي نسخة بدون كلمة

« هي » - الهول .

والأمر في هذا ، في القوى القابلة ، كالأمر في القوى الفاعلة ؛

لأن القوى القابلة ذوات المواد ، هي التي تقبل أشياء محدودة .

المسألة العشرون

في إبطال

إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام^(١)

* * *

قال ابن رشد - وفي نسخة بدون عنوان أصلاً ، وبدون عبارة

« قال ابن رشد » - :

ولما - وفي نسخة « لما » - فرغ^(٢) من هذه المسألة^(٣) أخذ يزعم - وفي نسخة « يزعمهم » - أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد . وهذا شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - ما وجد ، لواحد ممن تقدم ، فيه قول . والقول بحشر الأجساد أقل ما له - وفي نسخة « أقل مما قال » - منتشر في الشرائع ألف سنة .

والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة - وفي نسخة « الفلسفة » - هم دون - وفي نسخة بدون كلمة « دون » - هذا العدد من السنين . وذلك أن أول - وفي نسخة « أقل » وفي أخرى « قل » - من قال - وفي نسخة « قاله » - بحشر الأجساد ، هم أنبياء بني إسرائيل الذين - وفي نسخة « الذي » - أتوا بعد موسى عليه السلام - وفي نسخة « عليه الإسلام » وفي أخرى بدون العبارتين جميعاً -

(١) ورد عنوان هذه المسألة في كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي ، هكذا :

[مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والخور العين ، وسائر ما وعد به الناس .

وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين] .

(٢) يعني الغزالي .

(٣) يعني المسألة السابقة على هذه .

وذلك بيّن من - وفي نسخة « في » - الزبور ، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل وثبت ذلك أيضاً - وفي نسخة « أيضاً ذلك » - في الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصائبة . وهذه الشريعة قال أبو محمد - وفي نسخة « ابن أحمد » - وفي أخرى « أبو حامد » - بن حزم - وفي نسخة « جرم » - إنها أقدم الشرائع .

* * *

بل القوم - وفي نسخة « القول » - يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها . والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان - وفي نسخة « الناس » - بما هو إنسان ، وبلوغه - وفي نسخة « وبلوغ » - سعادته الخاصة به . وذلك أنها ضرورية في وجود .

الفضائل الخلقية للإنسان - وفي نسخة بدون عبارة « للإنسان » - والفضائل النظرية - وفي نسخة بدون عبارة « والفضائل النظرية » -

والصنائع العملية .

وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار ، ولا في الدار الآخرة ، إلا بالفضائل النظرية . وأنه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية .

وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن - وفي نسخة « تمكن » - إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم ، في ملة ملة ،

مثل القرايين والصلوات والأدعية ، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء - وفي نسخة بدون عبارة « في الثناء » - على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبیین .

* * *

ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ - وفي نسخة « تؤخذ » - مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عامًّا لجميع الشرائع ، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر .

* * *

ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت ، أو مبطل - وفي نسخة « ومبطل » - في مبادئها العامة ، مثل : هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد ؟ وأكثر من ذلك :

هل - وفي نسخة بدون كلمة « هل » - هو موجود ؟ أم - وفي نسخة « أو » - ليس بموجود ؟

وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود - وفي نسخة بدون كلمة « وجود » - السعادة الآخرة ، وفي كیفيتها ؛ لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت ، وإن اختلفت - وفي نسخة « اختلفت » - في صفة ذلك الوجود .

كما اتفقت على معرفة وجوده - وفي نسخة « وجود معرفة وجوده » - وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت - وفي نسخة بدون عبارة « في صفة ذلك الوجود . . . » وإن اختلفت - فيما تقوله في ذات - وفي نسخة « ذوات » - المبدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر . وكذلك - وفي نسخة « ولذلك » - هي متفقة في الأفعال التي

توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة ، وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال .

* * *

فهى بالجملة : لما كانت تنحو : وفي نسخة « تنحوه » - نحو الحكمة بطريق مشترك - وفي نسخة « مشتركة » - للجميع ، كانت - وفي نسخة بدون عبارة « كانت » - واجبة عندهم ؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض - وفي نسخة « لبعض » - الناس العقلية - وفي نسخة « العقلاء » - وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع ، بقصد تعليم الجمهور - وفي نسخة بدون كلمة « الجمهور » - عامة .

ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا - وفي نسخة بدون كلمة « إلا » - وقد نهت بما يخص الحكماء ، وعينت بما يشترك فيه الجمهور .

ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريًّا في وجود الصنف الخاص ، وفي حياته .

إما في وقت صباه ومنشئه - وفي نسخة « ومشيبه » - فلا يشك أحد في ذلك .

ولما عند نقلته إلى ما يخصه - وفي نسخة « يخص » - فمن ضرورة فضيلته - وفي نسخة « ضرورته » - وفي أخرى « ضرورة » - أن لا - وفي نسخة « لا » - يستبين - وفي نسخة يستبين - بما نشأ عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » - وفي أخرى « يشاغله » -

وأن يتأول لذلك أحسن تأويل .

نسخة « والحكماء » - العلماء الذين قيل فيهم : إنهم

« ورثة الأنبياء » .

وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات ،
والأصول - وفي نسخة « والأمور » - الموضوعات ، فكلم بالحرى
- وفي نسخة « فبالحرى » - يجب - وفي نسخة بدون كلمة « يجب » -
أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل .
وكل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل - وفي نسخة « والعقل » -
يخالطها .

ومن سلم أنه ممكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ،
فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت
بالعقل والوحي .

والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدياً ؛
إذ - وفي نسخة « إذا » - كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب
العمل إلا - وفي نسخة « لا » - بوجود الفضائل الحاصلة عن
الأعمال الخلقية والعملية .

* * *

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في
الشرائع هذا الرأي .

أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن
المشروعة في ملة ملة .

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان
منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون
عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات

وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم ، لا ما يخص ،
وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية - وفي نسخة « النوعية » -
التي نشأ عليها ، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم
- وفي نسخة بزيادة « أجمعين » - وصاد - وفي نسخة « وصارف »
وفي أخرى « وصار » - عن سبيلهم ؛ فإنه أحق الناس بأن ينطلق
- وفي نسخة « ينطق » - عليه اسم الكفر ، ويوجب له - وفي
نسخة بدون عبارة « له » - في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر .

* * *

ويجب عليه مع ذلك .

أن يختار أفضلها في أزمانه ، وإن كانت كلها عنده حقاً .
وأن يعتقد - وفي نسخة « ويعتقد » - أن الأفضل ينسخ بما هو
أفضل منه .

ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية ،
لما وصلتهم شريعة الإسلام .

وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة
عيسى عليه السلام .

ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون ،
وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى
سليمان عليه السلام .

ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي ، وهم الأنبياء
عليهم السلام ؛ ولذلك أصدق كل قضية هي أن :

كل نبي حكيم .

وليس كل حكيم نبياً - وفي نسخة « نبي » - ولكنهم - وفي

عندنا ؛ فإنه لا يشك في - وفي نسخة « يشك من » - أن الصلوات - وفي نسخة « الصلاة » - تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال الله تعالى .

وإن الصلاة الموضوعه في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات - وفي نسخة « الصلاة » - الموضوعه في سائر الشرائع .

وذلك بما شرط في عددها ، وأوقاتها ، وأذكارها ، وسائر ما شرط فيها ، من الطهارة ، ومن التروك ، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها .

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها - وفي نسخة « فيها » - هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ؛ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الحسبانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

[مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ] .

وقال عليه السلام - وفي نسخة « صلى الله عليه وسلم » -

[فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر

- وفي نسخة « على قلب » بشر] .

وقال ابن عباس رضي الله عنه :

[ليس في الآخرة - وفي نسخة « الدنيا » - من الدنيا

إلا الأسماء] .

فدل على أن ذلك الوجود .

نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود .

وطور - وفي نسخة « وطوراً » - آخر - وفي نسخة « أخرى » - أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أننا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الحماضية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية .

والذين شكوا في هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات . هذا مما لا يشك - وفي نسخة « شك » - أحد فيه .

ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك - وفي نسخة « شك » - أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم .

ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه ، هي - وفي نسخة « وهي » - الدلائل التي تضمنها - وفي نسخة « بعضها » - الكتاب العزيز .

وما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد - وفي نسخة « خير » -

ولابد في معاندتهم :

أن توضع النفس غير مائتة - وفي نسخة « ثابتة » - كما دلت - وفي نسخة « دل » - عليه الدلائل العقلية والشرعية .

وأن يوضع - وفي نسخة « يوضع » - أن التي تعود - وفي

نسخة « الذي يعود » - هي أمثال هذه الأجسام - وفي نسخة

« الأمثال » - التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها ؛ لأن

المعدوم لا يعود - وفي نسخة « يقدر » - بالشخص ، وإنما يعود

الموجود - وفي نسخة « الوجود » - لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم
كما بين أبو حامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة ، على مذهب من اعتقد من
المتكلمين .

أن النفس عرض .

وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم - وفي نسخة « انعدم » -
وذلك أن ما عدم ثم وجد ؛ فإنه واحد بالنوع ، لا واحد
بالعدد . بل اثنان بالعدد - وفي نسخة بدون عبارة « بالعدد » -
وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لا تبقى زمانين .

وهذا (١) الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل .
إحداها : وفي نسخة « أحدها » - هذه .

وقد قلنا : كيف رأى الفلاسفة في هذه المسألة - وفي نسخة
بدون عبارة « وقد قلنا . . . في هذه المسألة » - وأنها - وفي نسخة
« وهى » وفي أخرى بدون العبارتين - عندهم من المسائل النظرية .
والمسألة الثانية : وفي نسخة « والثانية » - قولهم : إنه لا يعلم
الجزئيات وقد قلنا أيضاً : إن هذا القول ليس من قولهم .
والثالثة : قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا أيضاً : إن الذين يعنون
بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون .

* * *

وقال في هذا الكتاب :

إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني .
وقال في غيره :

إن الصوفية تقول : - وفي نسخة « يقولون » - به ، وعلى هذا

(١) كذلك في هذا المقام لم يستعمل ابن رشد العنوان الذى استعمله الغزالي في تهافت الفلاسفة في هذا
المقام . والعنوان الذى استعمله الغزالي في هذا المقام هو :
[غائمة : فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفقطعون القول بتكفيرهم ؟ ووجوب القتل لمن
يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا يد منه في ثلاث مسائل :
إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم
وسلامه . . .]

فليس يكون تكفير - وفي نسخة « يكون على تكفير » - من قال بالمعاد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً .

وجوز - وفي نسخة « وجواز » - هو - وفي نسخة « هذا » وفي أخرى بدون الكلمتين - القول بالمعاد الروحاني .

وقد تردد أيضاً في غير - وفي نسخة بدون كلمة « غير » - هذا الكتاب في التكفير بالإجماع .

وهذا كله كما ترى تخطيط .

ولا شك - وفي نسخة « يشك » - أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة .

والله الموفق للصواب ، والمختص بالحق من - وفي نسخة « ما » - يشاء - وفي نسخة بدون عبارة « وقد تردد أيضاً .. من يشاء » .

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء .

والاستغفار من التكلم فيها .

ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد - وفي نسخة بزيادة « خير » - من ألف .

والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله .

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف .

وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ، ويقبل العثرة عنه ،

وكرمه ، وجوده ، وفضله - وفي نسخة « وفضله وجوده » وفي أخرى

بحذف العبارة كلها - لا رب غيره - وفي نسخة بزيادة « تم الكتاب

بعون الله الملك الوهاب » - والحمد لله رب العالمين .

ملحق

نصوص * موضوعات

ملحق

نصوص * موضوعات

القسم الأول

الصفحة

٥	افتتاحية .
٧	ترجمة ابن رشد
١١	قائمة بأسماء كتب ابن رشد
١٥	المغزى من وراء اسم كتاب « تهافت التهافت »
١٩	سباب الغزالي للفلاسفة وسباب ابن رشد للغزالي
٢٤	ما هو سُمُّ في حق إنسان هو غذاء في حق إنسان آخر
	اضطرار ابن رشد للكلام في مسائل ما كان يريد الخوض فيها لولا
٢٥	خوض الغزالي فيها .
٥٠	كيفية عقل الواجب للأمور الجزئية
٥٠	إثبات كثير من الأفاعيل نقص في حق الواجب
٥٠	إثبات كثير من التعقلات نقص في حق واجب الوجود
٥١	كيفية عقل الواجب للأمور الجزئية

كتاب تهافت التهافت

المسائل الإلهية

٥٥	خطبة الكتاب
٥٥	المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم
٥٥	قال أبو حامد حاكياً لأدلة الفلاسفة في قدم العالم
٥٥	دليل الفلاسفة الأول على قدم العالم
٦٠	تعليق ابن رشد على نقد الغزالي لدليل الفلاسفة الأول
٦٠	اسم الممكن يقال بالاشتراك على معان كثيرة

النصوص والموضوعات

الصفحة

- ٦٢ اسم التغير يقال على معان كثيرة
- ٦٢ اسم القديم يقال على معان كثيرة
- ٦٢ اسم الفاعل يقال على معان كثيرة
- ٦٣ اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الأول على قدم العالم
- ٦٣ اعتراض على دليل الفلاسفة الأول على قدم العالم
- ٦٤ طعن ابن رشد على اعتراض الغزالي
- ٦٥ استشكال حدوث أول فعل من القديم
- نقد ابن رشد للأشعرية في قولهم : إن الإرادة القديمة تعلقت بوجود العالم
- ٦٦ الحادث في الوقت الذي وجد فيه
- ٦٧ دفاع الغزالي عن الفلاسفة
- ٦٨ موافقة ابن رشد على دفاع الغزالي
- ٦٨ أمثلة يضر بها الغزالي يشرح بها وجهة نظر الفلاسفة
- ٧٠ نقض ابن رشد لبعض هذه الأمثلة
- دفاع الغزالي عن وجهة نظر الأشعرية في تعلق الإرادة القديمة بأحداث العالم.
- ٧٠ ابن رشد يقرر أن المعرفة الأولية ليس يلزم أن يعترف بها جميع الناس
- ٧١ عود الغزالي إلى مسألة الفصل بين الموجب والموجب لبيان أن خلاف الفلاسفة للأشاعرة فيها هو كخلاف الأشاعرة للفلاسفة في أمور تراها الفلاسفة ضرورية ويراها الأشاعرة غير ذلك
- ٧١ ابن رشد ينقد هذا المسلك لأنه من قبيل مقابلة الفاسد بالفاسد وهو غير مفيد
- ٧٢ ادعاء الغزالي أن القول بالقدم يستلزم دورات للأفلاك متفاوتة بالقلة والكثرة مع كون كل منها لانهائية له
- ٧٥ ابن رشد يفرق بين ما يترتب على دورات موجودة بالفعل ودورات

النصوص والموضوعات

الصفحة

- ٧٥ موجودة بالقوة
- سبق الشيء بأسباب لانهاية لها ممنوع لأنه يؤدي إلى الاستغناء عن الصانع . وسبقه بشروط لانهاية لها غير ممنوع .
- ٧٩ الفاعل الذي لا أول لوجوده لا أول لأفعاله ، ولا أول للآلة التي يفعل بها
- ٨٠ ليس للاسطقس اسطقس ولا للحركة حركة
- ٨١ كل من أدلة المتكلمين على حدوث العالم ، وأدلة الفلاسفة على قدمه غير واصل إلى مرتبة البرهان
- ٨٢ ما دخل من أفعال الله في الماضي مثل ما دخل من وجوده فيه ، فكما لا إشكال في امتداد وجوده في الماضي إلى ما لا نهاية له ، كذلك الحال في أفعاله
- ٨٣ وجود نفوس آدمية مفارقة للأبدان ، أو عدم وجودها
- ٨٤ هل النفوس واحدة أو كثيرة
- ٩٢ حديث ابن رشد عن وحدة النفس حديث يحذر من إفشائه
- ٩٢ « الموهو » مشترك
- ٩٣ تشبيه النفس بالضوء الذي ينتشر وينكمش
- ٩٣ ابن رشد يتهم الغزالي بأنه يدهن أهل زمانه
- القول بحدوث العالم يلزمه : إما حدوث الواجب . وإما الاعتراف بوجود زمان لانهاية له . والانفصال عن ذلك
- ٩٥ الزمان مخلوق عند الأشاعرة
- ٩٦ مناقشة ابن رشد للقول بخلق الزمان
- ٩٧ مقارنة بين الزمان والدورات من جهة النهاية وعدمها
- الانتقال بمشكلة قدم العالم وحدوثه إلى البحث في طبيعة الإرادة الإلهية وخصائصها ومتعلقاتها
- ٩٨ نقل الكلام من مسألة إلى مسألة فعل سفسطائي
- ١٠٠

النصوص والموضوعات	الصفحة
إثبات صفة الإرادة لله ، من وجهة نظر الغزالي	١٠٠
دلالة أصل الوضع اللغوي لكلمة الإرادة	١٠١
دليل وجود صفة الإرادة في الإنسان	١٠١
ابن رشد ينقض هذا الدليل بحجة أن متعلقات الإرادة متقابلة وليست مماثلة .	١٠٣
غرض الفاعل من الفعل قد يعود إلى الفاعل ، وقد يعود إلى غيره ، والصنف الأول هو المحال على الله ، وأما الثاني فليس بمحال	١٠٤
قضية وجود تمرتين مماثلتين من جميع الوجوه بين يدي الآكل	١٠٤
اعتراض الغزالي على وجهة نظر الفلاسفة النافية للإرادة الإلهية بالمعنى الذي يشبه المتكلمون	
من جهة الحياة التي وجد عليها العالم، وكان قابلاً لأن يوجد على هيئات أخرى مخالفة لها	
ومن جهة الحركة ، وقد كان ممكناً أن تكون إلى جهة أخرى ، مع ترتب نفس الآثار	
ومن جهة تخصيص موضع القطبين من الأفلاك	١٠٦
العالم مؤلف عند الفلاسفة من خمسة أجسام	١٠٩
الجسم السماوي وخواصه	١٠٩
الأرض وخواصها	١٠٩
النار وخواصها	١٠٩
الماء وخواصه	١٠٩
الهواء وخواصه	١١٠
الجسم الكروي متناه بطبعه	١١١
الأجسام المستقيمة ليست متناهية بطبعها	١١١
الأجسام لا تخلو أن تكون مستديرة أو مستقيمة	١١٢
العناصر الأربعة لا تزال في كون وفساد دائماً ضروريين	١١٢

النصوص والموضوعات	الصفحة
ليس « تهافت التهافت » كتاب براهين	١١٣
الأكر السماوية كائنات حية ، ولأجزاء جسمها خواص ، كما لأعضاء الحيوان خواص لا تتأدى بغير تلك الأعضاء	١١٣
الأجرام السماوية ليست واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع	١١٥
رأى أرسطو في أن للسماء يميناً وشمالاً ، وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل	١١٥
حمل بعض الآيات القرآنية على أن تشهد لما يقول ابن رشد عن الأجرام السماوية	١١٦
لا صحة - من وجهة نظر ابن رشد - لما قاله الغزالي بخصوص جهة حركة الأفلاك	١١٧
كيف تفهم حكمة الصنعة ، وضرورة الحرص على ذلك	١١٧
علم إبراهيم عليه السلام بالأفعال الخاصة بالأجرام السماوية	١١٨
اعتراض الغزالي على الفلاسفة بتعين جهة حركات الأفلاك	١١٩
اتهم ابن رشد للغزالي بأنه لم يفهم الطبائع الشريفة الخاصة بالأفلاك	١١٩
هل الجهات متضادة ؟ أم هي مماثلة ؟ هي من وجهة نظر الغزالي مماثلة ، ومن وجهة نظر ابن رشد غير مماثلة	١٢٠
هل المتقدم والمتأخر مماثلان ؟	١٢١
تأثر الفارابي وابن سينا بالمتكلمين في طريقة إثبات وجود الله ونقد ابن رشد لهما في هذا المسلك	١٢١
ابن رشد يرى أن كتاب « تهافت الفلاسفة » حقه أن يسمى « كتاب التهافت » بإطلاق	١٢٢
حكم الغزالي بأن دعوى الاختلاف في جهات الحركة تبرر دعوى الاختلاف في الأزمنة	١٢٣
ابن رشد يرى أن التنظير بين اختلاف جهات الحركة واختلاف الأزمنة جدل عقيم	١٢٣

الإعترض الثاني

- من الغزالي على أصل دليل الفلاسفة على قدم العالم الذاهب إلى استحالة صدور حادث من قديم
- بأنه لا سبيل إلى الفرار من لزوم ثبوت صدور الحادث من القديم ١٢٤
- ابن رشد يقرر أن الفلاسفة يجوزون صدور حادث من حادث إلى غير نهاية ، وإذن فلا يلزم صدور الحادث من القديم ١٢٤
- رأى أرسطوفى قدم العالم وأخذ ابن رشد بوجهة نظره ١٢٦
- الغزالي يحاول أن يصور قدم العالم من وجهة نظر الفلاسفة بصورة تبدو أقل خطورة من سابقتها ١٢٩
- ابن رشد لا يوافق على التصوير الذي صور به الغزالي نظرية قدم العالم من وجهة نظر الفلاسفة ١٣٠
- اعتراض الغزالي على نظرية القدم بالمعنى الذي صوره هو من وجهة نظر الفلاسفة ١٣٢
- نقض ابن رشد لهذا الاعتراض ١٣٣

دليل ثان للفلاسفة

على قدم العالم

- القول بحادث العالم يستلزم أن يكون عدم العالم مسبوقاً بالزمان . غير أن الزمان هو مقدار الحركة ، والحركة تستلزم الجسم المتحرك
- فافتراض حدوث العالم يعود بالنقض على نفسه . هكذا يصور الغزالي دليل الفلاسفة من وجهة نظرهم ١٣٤
- ابن رشد يرى أن ما ساقه الغزالي على لسان الفلاسفة ليس برهاناً ١٣٥
- ابن رشد يرى أن ما ساقه الغزالي على لسان الفلاسفة ليس بصحيح ١٣٦

- الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة الثاني على قدم العالم ، حسبما صور . ١٣٧
- اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الثاني على قدم العالم يقوم على أساس اعتبار الزمن أمراً وهمياً لا أمراً وجودياً ١٣٧
- ابن رشد يفرق بين موجودين : أحدهما : في طبيعته الحركة فلا ينفك بسبب ذلك عن الزمان
- وثانيهما : ليس في طبيعته الحركة ، فلا يقترن بالزمان ١٣٨
- ابن رشد ينتهي من التفرقة السابقة إلى أن تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً ١٣٩
- ابن رشد يتهم الفارابي وابن سينا بقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء ١٤٠
- ابن رشد يصوب وجهة نظر الغزالي في قوله : إن تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً ، ولكنه ينتهي من ذلك إلى أن العالم قديم ، خلافاً لما انتهى إليه الغزالي ١٤١
- ابن رشد يوضح وجهة نظر الفلاسفة في كيفية صدور الحادث عن القديم ١٤١
- ابن رشد يقرر أن كل حادث فهو ممكن قبل الحدوث ، والإمكان أمر وجودي يستدعي موضوعاً يقوم به ١٤٢
- المتكلمون ينازعون في قضية أن الإمكان يستدعي موضوعاً يقوم به ١٤٢
- ابن رشد يوافق الغزالي على تصوير كيفية سبق الله للعالم ، إلا أنه يرى أن من ضرورة وجود الحادث سبقه بالزمان ١٤٢
- ابن رشد يتهم الغزالي بأن ما ساقه من حجج الفلاسفة في هذا المقام غير صحيح^(١) ١٤٣
- الغزالي يورد استشكالات على ما سبق أن قرره من أن الزمان أمر اعتباري

(١) لكن هل عدم الصحة هذا راجع إلى أن من يرد عليهم الغزالي من فلاسفة الإسلام تأدى بهم قلة تحصيلهم لمذاهب القدماء إلى فهم غير صحيح للمشكلة ، انظر الفقرة رقم (١٤٠) من الفهرس ؟ أم هو راجع إلى صنيع الغزالي نفسه ؟ ان الأمر يحتاج إلى مراجعة أرسطو ومراجعة ابن سينا والفارابي ، لمقارنة ما قالاه بما قاله هو ، ثم مقارنة ما قالاه بما حكاه الغزالي عنهما .

النصوص والموضوعات

الصفحة

لا وجود له ، بأن اللغة أعطت الزمان لفظاً خاصاً به ، هو لفظ « كان » وطوعت هذا اللفظ للزمان ، فهو تارة « كان » وتارة « يكون » وتارة « سوف يكون » .

١٤٣

ابن رشد يوافق على مفاد هذا الاستشكال بالنسبة للموجودات التي من شأنها أن تكون في زمان . وأما بالنسبة للموجود الذي ليس شأنه أن يكون في زمان ؛ فإن هذه الألفاظ « كان ويكون وما إليها » إنما تدل على

١٤٦

مجرد الربط انظر من الفهرس ، الفقرة رقم (١٣٨) .

ابن رشد يرى أن ما حكاها الغزالي عن الفلاسفة ليس برهاناً . انظر الفقرة

١٤٧

رقم (١٤٣) من الفهرس

الغزالي يحل الاستشكال الذي أورده على نفسه انظر الفقرة رقم (١٤٣) من

١٤٧

الفهرس

ابن رشد يرى أن ما أورده الغزالي لحل الاستشكال ليس حلاً ، وإنما هو

١٤٩

مغالطة تشتمل على معاندين

المعادنة الأولى : تقوم على أساس أن التقابل بين ما نسميه ماضياً

١٤٩

وما نسميه مستقبلاً ، لا وجود له إلا في الوهم

١٥٠

ابن رشد يرد على المعادنة الأولى بتلازم الزمان والحركة

المعادنة الثانية : تقوم على تشبيه « توهم القبلية » بـ « توهم أن آخر العالم

١٥١

ينتهي إما إلى خلاء وإما إلى ملاء »

١٥٢

ابن رشد يرد على المعادنة الثانية : بالفرقة بين المشبه والمشبّه به

١٥٤

البرهان على أن كل حركة محدثة لابد أن يسبقها زمان

١٥٥

« الفوق » لا يشبه « القبل »

١٥٥

« الآن » لا يشبه « النقطة »

١٥٥

« الكم ذو الوضع » لا يشبه « الكم الذي لا وضع له »

لا يصح أن ينسب وجود القبلية في كل حادث إلى الوهم . انظر الفقرة

١٥٥

رقم (١٥١) من الفهرس

النصوص والموضوعات

الصفحة

تصور الوهم أن الجسم المستقيم الأبعاد يجب أن ينتهي إلى جسم غيره ،

١٥٦

ليس باطلا انظر الفقرة رقم (١٥١) من الفهرس

١٥٦

ضرورة انتهاء الأجسام المستقيمة إلى أجسام كرية .

تصور الوهم أن الجسم الكروي يجب أن ينتهي إلى شيء غيره تصور

١٥٦

باطل

١٥٦

كيفية لزوم الزمان للحركة

الزمان واحد لكل حركة ومتحرك لو توهمنا قوماً حبسوا منذ الصبا في

مغارة من الأرض لكننا نقطع أنهم يدركون الزمان ، وإن لم يدركوا

١٥٧

شيئاً من الحركات التي في العالم .

١٥٧

أرسطو يرى أن وجود الحركات في الزمان شبيه بوجود المعدودات في العدد

١٥٨

تعريف أرسطو للزمان

حدوث المعدود لا يستلزم :

حدوث العدد

١٥٨

كما لا يستلزم حدوث الحركة حدوث الزمان

الغزالي يستشكل ما سبق أن قرره من تشبيه « توهم القبلية » بـ « توهم

أن آخر العالم ينتهي إما إلى خلاء وإما إلى ملاء » انظر الفقرة رقم

١٥٨

(١٥١) من الفهرس

ابن رشد لا يرى أن استشكال الغزالي على نفسه — انظر الفقرة السابقة —

١٦٠

بهذا الطريق يصور وجهة نظر الفلاسفة

صيغة ثانية للفلاسفة

في إلزام قدم الزمان

العدم الذي سبق وجود العالم كان قابلاً لأن يطول ولأن يقصر ؛ إذن

١٦٣

العالم مسبوق بماله مقدار كمية فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم

- ابن رشد يوافق على هذا الدليل ويرتضيه ١٦٣
- ابن رشد يمتدح هذا الطريق من ابن سينا - انظر الفقرتين رقم (١٦٣) مكرراً - في إثبات الزمان ١٦٥
- اعتراض الغزالي على الصيغة الثانية في إلزام قدم الزمان - انظر الفقرة رقم (١٦٣) من الفهرس - قائم على المقابلة بين الزمان والمكان ١٦٦
- يقال - في رد الغزالي على الصيغة الثانية انظر الفقرة السابقة - هل كان الله قادراً على أن يخلق العالم أكبر مما هو عليه ؟ فإن أجيب بالنفي ، فهو تعجيز لله . وإن أجيب بالإثبات ، ففيه اعتراف بوجود خلاء خارج العالم كان يمكن أن تقع فيه الزيادة لو أراد الله أن يزيد حجم العالم عما هو عليه ١٦٦
- ابن رشد يرد على هذا الاعتراض بأن تجويز زيادة حجم العالم أو نقصه عما هو عليه مستحيل ؛ لأن هذا التجويز إذا قام ، فلا مبرر لإيقافه عند حد ، وإذن فيلزم تجويز زيادات لا نهاية لها ، ويتأدى ذلك إلى وجود جسم لا نهاية له . ومستحيل أن يوجد جسم لا نهاية له ^(١) ١٦٧
- ابن رشد يؤيد وجهة نظره في أن عدم تناهي الجسم مستحيل - انظر الفقرة السابقة - بأن أرسطو صرح بذلك ١٦٩
- القول باستحالة الخلاء يستلزم - من وجهة نظر ابن رشد - القول بقدم العالم ؛ لأنه لو كان العالم مسبوقاً بالعدم ، وكان الخلاء مستحيلاً قبل وجود العالم ، فكيف يتم وجود الجسم ؟ ١٦٩
- ابن رشد يستنتج مما قرره في الفقرة السابقة أن الأشاعرة يلزمهم أن لا يخلوا الخلاء . ومن يقول باستحالته منهم فإنه يكون خارجاً على أصولهم التي تقتضي القول بإمكانه ١٧٠

(١) عندى أن تجويز زيادات لا نهاية لها لا تتأدى إلى وجود جسم لا نهاية له ؛ لأن كل زيادة تضاف هي إضافة محدود إلى محدود .
ثم إن أدلة الفلاسفة على تناهي الأبعاد لم تتم وقد أوردت عليها في بعض كتبي طعنوناً لم أجد حتى الآن فيها اطلعت عليه من كتب الفلاسفة ، ما يدفعها .
وأخيراً ما هو مبرر اعتبارات كون نقص حجم العالم عما هو عليه مستحيلاً ؟

- الغزالي يقرر أن القول باستحالة أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، باطل من ثلاثة أوجه أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ١٧١
- ابن رشد يرد هذا الوجه - انظر الفقرة - السابقة بأن النظرة الفاحصة ترى أن كونه مستحيلاً أو ممكناً لا يبدولاً ولأول وهلة ، فليس في الأمر إذن بداهة ١٧١
- الوجه الثاني : - انظر الفقرة التي قبل السابقة - أنه لو كان مستحيلاً أن يكون العالم أكبر مما هو عليه ، لكان كونه على هذا المقدار واجباً ، والواجب مستغن عن العلة ١٧٣
- ابن رشد يرد هذا الوجه - انظر الفقرة السابقة - بأن الواجب - فيما يرى ابن سينا - قسمان : واجب بذاته . وواجب بغيره ^(١) ١٧٤
- ابن رشد يرد على هذا الوجه - انظر الفقرة رقم (١٧٣) من الفهرس - برد آخر غير الرد الذي استعاره من ابن سينا - انظر الفقرة رقم (١٧٤) من الفهرس - يؤول إلى أنه من الجائز أن يكون الشيء

(١) ويقف ابن رشد عند هذا الحد الذي يقتصر على عزو هذا التقسيم إلى ابن سينا ولعله يعني أن كون العالم على المقدار الذي هو عليه ، واجب بالغير ، حتى لا يلزم ما يريد الغزالي أن يلزمهم به من أنه لو كان العالم واجباً لكان مستغنياً عن العلة ؛ لأن الذي يستغنى عن العلة هو الواجب بالذات لا الواجب بالغير .
غير أن اللجوء إلى هذا الجواب إن أفاد في دفع الزام استغناء العالم عن العلة فإنه لا يفيد في أصل المشكل ، وهو كون الزيادة على مقدار العالم أو النقص منه مستحيلاً على ما ذهب إليه ابن رشد وأكد ذهابه إليه بأن أرسطو صرح به - انظر الفقرتين رقم (١٦٧) و (١٦٩) - لأن اعتبار كون مقدار العالم على ما هو عليه واجباً بالغير ، والغير هنا هو إرادة الله ، اعتراف من ابن رشد بوجهة نظر الغزالي الرامية إلى أن مقدار العالم قابل بحسب الإمكان الذاتي ، إلى الزيادة والنقص ، وإنما كان على ما هو عليه بسبب تخصيص إرادة الله له بذلك المقدار .
وما أظن أن ابن رشد يخفى عليه ما ينطوى عليه جوابه هذا من التناقض الواضح فهل يلجأ الفلاسفة العظام إلى مثل ما يلجأ عامة المتعلمين إليه من المغالطات ؟ وهل تكون الحقيقة رخيصة إلى هذا الحد ؟ فعند من إذن تكون الحقيقة أعز وأعظم من كل شيء ؟ لعل الأنبياء وحدهم هم المختصون بكبار الحقيقة .

- لا فاعل له ولا صانع ، وفي الوقت ذاته لا يقال إنه واجب ^(١) . ١٧٤
ابن رشد يقرر أنه لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء وكيفياتها
وموادها ، لارتفعت الحكمة ^(٢) . ١٧٤
الوجه الثالث : — انظر الفقرة رقم (١٧١) من الفهرس — أن نقابل
الفاسد بفاسد مثله ، فنقول : لم يكن العالم وجوده ممكناً بل وافق
الوجود الإمكان . ١٧٥
الغزالي ينتقل من مقابل الفاسد بالفاسد — انظر الفقرة السابقة — إلى
جواب تحقيق يقوم على أساس أن ما ذكره من لزوم تقدير
إمكانات لانهاية لها ، لا معنى له . ١٧٦
ابن رشد يرد على الغزالي — انظر الفقرة السابقة — بأن جحد تقدم
الإمكانات على الشيء الممكن جحد للضرورة . ١٧٦
ابن رشد يقرر أن من لا يقدر على الممتنع لا يكون عاجزاً ؛ لأن

(١) فإذا نقول عنه إذن ؟ هل نقول : إنه مستحيل ؟ كيف والمستحيل
لا يوجد ؟ أم نقول عنه : إنه ممكن ؟ كيف والممكن لا بد له من فاعل وصانع ؟
هل نقول : إنه : لا واجب ، ولا مستحيل ، ولا ممكن ؟ إن الفلاسفة أنفسهم
هم الذين علموا أن القسمة ثلاثية ، فمن اين لنا بقسم رابع ؟
ألا إنها عظام وعبر تصبح بأن الحقيقة لم تلق بنفسها في أحضان من سموا
بالفلاسفة وتطلب إليهم وحدهم أن يكونوا أصحابها وحماها ، ألا فلتؤخذ الحقيقة من
سموا بالفلاسفة — إذا أخذت منهم — بحيلة وحذر . ولقد أعز الحقيقة وعرف
لها قدرها ، من فتح أمام طالبها كل طريق تؤدي إليها ، حيث قال « الحكمة
ضالة المؤمن أتى وجدها التقطها » نعم إن ذلك إعزاز لها وعرفان بقيمتها ، لأن
احتكارها لدى من يؤثر الباطل عليها ، امتهان لها ليس بعده من امتهان .

(٢) إن تسليم ذلك لا يقتضى أن تكون هذه الضرورة ذاتية في الأشياء ،
لم لا يجوز أن تكون ضرورية غيرية اقتضتها إرادة الله ؟ فالعبرة بالضرورة ذاتها
وما ينجم عنها من آثار ، لا بمصدرها ، وأنها نابعة من ذات الأشياء أو مفروضة
عليها من خارج ، بل إن هذه الضرورة إذا كانت وافدة على الأشياء من قوة
حكيمة ، كانت آثارها أكمل وأوفق بالمصلحة .

- الممتنع غير مقدور . ١٧٧
ابن رشد يقرر أن الله لم يزل قادراً على الفعل ، فليس هنالك ما يوجب
امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده . ١٧٩
ابن رشد يقرر أن ما لا سبيل للعقل إلى إدراكه ، فنبيل إدراكه
الشرع . ١٧٩
ابن رشد يقرر : أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن
يكون ينقصه شيء يتوقف فعله عليه . ١٨٠

دليل الفلاسفة الثالث

على قدم العالم

- لم يزل العالم ممكناً قبل وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن
محالاً وجوده أبداً . ١٨١
أرسطو يقرر أن الإمكان في الأمور الأولية ضروري . ١٨٢
الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة الثالث ، بأن العالم لم يزل ممكن
الحدوث ، وإذا قدّر موجوداً أبداً لم يكن ممكن الحدوث . ١٨٢
الغزالي يقارن بين قول الفلاسفة في الزمان ، وقولهم في المكان ، ويقول إن لزوم
امتداد الزمان إلى ما لانهاية ، لزوم امتداد المكان إلى ما لانهاية . ١٨٣
ابن رشد يقرر أن من وضع قبل العالم إمكانات لانهاية لها ، يلزمه
أن يكون قبل هذا العالم عوالم لانهاية لها . ١٨٣

دليل الفلاسفة الرابع

على قدم العالم

- الحادث إنما هو الصور والأعراض التي تقوم بالمادة . أما المادة
فقديمة . ١٨٥
الغزالي يقرر أن الإمكان والوجوب والاستحالة قضايا عقلية .

النصوص والموضوعات

الصفحة

- لا تحتاج إلى موجود تقوم به بدليل ثلاثة أمور ١٨٨
- الدليل الأول — انظر الفقرة السابقة — أنه لو استدعى الإمكان محلاً يقوم به ، لا استدعى الامتناع محلاً يقوم به ١٨٨
- معنى الواجب والممكن والمستحيل — انظر الفقرة رقم (١٣٠) من الفهرس — ١٨٨
- ابن رشد يقرر أن كون « الإمكان يستدعى مادة موجودة ، أمر يبين بنفسه » ١٨٨
- تعريف الصادق ، أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس ١٨٨
- ابن رشد يقرر أن كون الامتناع يستدعى موضوعاً مثل ما يستدعى الإمكان ، أمر يبين بنفسه ١٨٩
- ابن رشد يتهم الغزالي بأنه يغالط ١٩١
- الدليل الثاني — انظر الفقرة رقم (١٨٨) — أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين . فإلام يضاف هذا الإمكان ؟ إن أضيف إلى الجسم ، كان الجسم هو الممكن ولم يكن السواد والبياض هما الممكنين . وإن أضيف إلى شيء آخر ، فماذا يكون ؟ ١٩٠
- معنى الواجب والممكن والمستحيل — انظر الفقرة رقم (١٨٨) من الفهرس — الحامل الذي يقوم به الإمكان والاستحالة من وجهة نظر ابن رشد ١٩١
- المعلوم ذات ما : وجهة نظر المعتزلة في ذلك ، وجهة نظر ابن رشد أيضاً ١٩١
- اتفاق الفلاسفة والمعتزلة على أن الوجود لا يطرأ على شيء كان عدماً صرفاً ١٩٣
- الهيولى علة الكون والفساد ١٩٤
- كل موجود يتعري عن الهيولى لا يعتوره الكون والفساد ١٩٤
- دليل الغزالي الثالث : على أن الإمكان لا يستدعى شيئاً موجوداً ١٩٤

النصوص والموضوعات

الصفحة

- نفوس الآدميين جواهر قائمة بأنفسها ١٩٤
- نفوس الآدميين حادثة عند ابن سينا والحققين من الفلاسفة ١٩٤
- نفوس الآدميين ليس لها ذات سابقة على وجودها يقوم بها الإمكان ١٩٤
- نفوس الآدميين ممكنة قبل وجودها ١٩٤
- إمكان نفوس الآدميين قبل وجودها وصف إضافي . لا يرجع إلى الفاعل ١٩٤
- ابن رشد لا يعلم أن أحداً من الحكماء غير ابن سينا يقول بحدوث النفس حدوثاً حقيقياً ١٩٥
- حدوث النفس عند جميع الفلاسفة إضافي ١٩٥
- إمكان النفس ليس من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ١٩٥
- لا يقف على مذاهب الفلاسفة في النفس إلا الخاصة ١٩٥
- ابن رشد يرى أن تعرض أبي حامد للحديث عن النفس في كتاب التهافت من قبيل إفشاء ما ينبغي كتمانها ١٩٥
- سوق الأمور — مع فهمها — على غير حقيقتها من فعل الأشرار ١٩٥
- سوق الأمور على غير حقيقتها ، لعدم فهمها ، من فعل الجهال ١٩٦
- لكل جواد كبوة ، وكبوة الغزالي — من وجهة نظر ابن رشد — هي وضعه كتاب « تهافت الفلاسفة » ١٩٦
- ابن رشد يتهم الغزالي بأنه كان مضطراً لمجاراة أهل زمانه ١٩٦
- الغزالي ينقد ما سبق أن قرره — انظر الفقرة رقم (١٨٨) — بخصوص كون الإمكان راجعاً إلى قضاء العقل ، ويشرح كيف يحتاج كل من الوجوب والإمكان والاستحالة إلى موضوع ، وفاد كل هذا ، ضرورة قدم المادة
- معنى كون اللون ممكناً في نفسه ١٩٨
- النفس قديمة عند فريق من الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (١٩٥) — ١٩٨
- النفس حادثة منطبعة في المادة عند « جالينوس » ١٩٨
- عود الغزالي إلى تقرير أن الإمكان والوجوب والامتناع ، ترجع إلى قضاء العقل ، لا إلى شيء موجود في الخارج — انظر الفقرتين

الصفحة	رقم (١٩٦) ورقم (١٨٨) - ١٩٩
	الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان - انظر الإشارات ج ٣
	ص ٤٣٥ - ١٩٩
	ابن رشد يرى أن الإمكان « كل » له جزئيات موجودة خارج الذهن . ٢٠٠
	كيف يتم العلم بالكل من وجهة نظر ابن رشد ؟ . ٢٠٠
	طبيعة الكلي غير طبيعة الأشياء الداخلة تحته . ٢٠٠
	الكلي موجود بالقوة في طبيعة الأشياء الداخلة تحته . ٢٠٠
	الكليات موجودة بالفعل في الأذهان وموجودة بالقوة في الأعيان . ٢٠٠
	عود إلى الإمكان - انظر الفقرة رقم (١٩٩) - . ٢٠٢
	عود إلى الامتناع - انظر الفقرة رقم (١٩٩) - . ٢٠٢
	ابن رشد يرد قضاء العقل إلى حكمه على طبائع الأشياء الموجودة خارجه . ٢٠٤
	الغزالي يقرر أن النفوس الحادثة ممكنة قبل وجودها ، وليس ثمة قبل وجودها شيء يضاف إليه إمكانها . ٢٠٥
	ابن رشد يقرر أن الإمكان إمكانان : إمكان في الفاعل ، وإمكان في المتفعل . ٢٠٦
	أبو حامد يوضح قصده من تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» - انظر الفقرة رقم (١٩٦) - . ٢٠٧
	الغزالي يعد بأن يؤلف كتاباً يوضح فيه المذهب الحق ، بعد أن كشف عن المذهب الباطل في كتاب «تهافت الفلاسفة»
	ابن رشد ينتقد الغرض الذي من أجله وضع الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة» - انظر الفقرة رقم (٢٠٧) - . ٢٠٨
	ابن رشد يتهم الغزالي بأنه يرى ما يراه الفلاسفة ويستدل على ذلك بما في كتابه «مشكاة الأنوار» وإنما ألف الغزالي - فيما يرى ابن رشد - «تهافت الفلاسفة» مملأة للعامة - انظر الفقرة رقم (١٩٦) - . ٢٠٨

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة

الغزالي يقرر أن أبدية العالم فرع أزليته ٢١٠	العالم عند الفلاسفة كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لوجوده ٢١٠
أدلة أزلية العالم الأربعة ، هي نفس أدلة أبديته . والإشكالات هي نفس الإشكالات ٢١٠	العالم معلول وعلة أبدية ، فيكون أدياً ٢١٠
إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ٢١٠	العالم إذا عدم ، يكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففرض عدم العالم يلزمه ثبوت الزمان ٢١٠
إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن ٢١١	الغزالي يقرر أنه ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ولكن من ضرورته أن يكون له أول ٢١١
أبو الهذيل العلاف يرى أن العالم سوف يفنى فناء أدياً ٢١١	الرد على أبي الهذيل العلاف - انظر الفقرة السابقة - بأن من ضرورة الماضي أن يدخل كله في الوجود وليس من ضرورة المستقبل أن يدخل كله في الوجود ٢١١
العالم يجوز أن يبقى أدياً ، ولا يعرف وقوع الجائز بالعقل ٢١١	ابن رشد يرى أن مقتضى دليل الفلاسفة الثالث ، لا مدفع له ٢١٢

دليل الفلاسفة الثاني

على أبدية العالم

الصفحة	النصوص والموضوعات
	انعدام العالم لا بد له من سبب. فما هو هذا السبب؟ لا تصلح إرادة القديم أن تكون سبباً ٢٢٨
٢٢٨	هل يصلح العدم أن يكون فعلاً للفاعل ؟ ٢٢٨
	الإيجاد لإخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل ٢٣١
	الإعدام نقل الشيء من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة ٢٣١
٢٣١	معنى الإعدام عند المعتزلة ٢٣١
٢٣٢	الاعتراض على رأى المعتزلة في الإعدام ٢٣٢
٢٣٣	رأى الكرامية في الإعدام ٢٣٣
٢٣٣	الاعتراض على رأى الكرامية في الإعدام ٢٣٣
٢٣٥	رأى الأشعرية في الإعدام ٢٣٥
٢٣٥	الاعتراض على رأى الأشعرية في الإعدام ٢٣٥
٢٣٨	رأى فرقة أخرى من الأشعرية في الإعدام ٢٣٨
٢٣٨	رأى الفلاسفة في الإعدام ٢٣٨
٢٤٠	رأى أبقرات في حقيقة الإنسان ٢٤٠
	ابن رشد يقرر أن لا معنى لما حكاه ابن سينا من الفرق بين الحدوث والفساد ٢٤١
٢٤١	رأى الغزالي في الإيجاد والإعدام ٢٤١
٢٤٣	حقيقة الوجود والعدم عند الفلاسفة ٢٤٣
٢٤٣	معنى عدم الأعراض والصور ٢٤٣

الصفحة

النصوص والموضوعات

	ابن رشد يسوى بين الماضى والمستقبل فى إمكان عدم التناهى - انظر الفقرة رقم (٢١١) - ١١٣
	ابن رشد يقرر أن ما يقع فى الماضى أزلياً ، فليس له ابتداء ولا انتهاء . وما يقع حادثاً فله ابتداء وانتهاء ٢١٣
٢١٣	ابن رشد يقرر أن ماله ابتداء فله انتهاء ٢١٣
٢١٣	ابن رشد يقرر استحالة أن يكون للشيء ابتداء ولا يكون له انتهاء ٢١٣
٢١٤	اتفاق أبى الهذيل والفلاسفة - انظر الفقرة رقم (٢١١) - ٢١٤
٢١٦	ابن رشد يقرر أنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله ٢١٦
٢١٦	إذا كانت السماء فعلاً لموجود أزلى ، فهمى أزلية مثله ٢١٦
٢١٧	لقولنا : « كل ما مضى فقد دخل فى الوجود » معنيان ٢١٧
	ابن رشد يقرر أن الشرع يطلق على العالم أنه حادث ، ولكنه يرى أن الحدوث فى الشرع غير الحدوث عند الأشاعرة ٢١٨
٢١٨	ابن رشد يرى أن أهل الإسلام لا يفهمون من القديم إلا ما لاعلة له المواد والأصول لا يمكن أن تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض كل منعدم يفتقر إلى مادة ينعدم فيها ٢١٩
٢٢٠	ابن رشد يقرر أن الحق لا يطلب فى الكتب التى تقدم للعامة دليل « جالينوس » على أبدية العالم « لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول طوال عمرها الماضى الطويل » ٢٢١
٢٢١	الغزالي يورد على دليل جالينوس اعتراضين اثنين ٢٢١
٢٢١	الاعتراض الأول على دليل جالينوس أنه لم يستوف الشروط اللازمة ٢٢١
	ابن رشد يرد نقص الغزالي للدليل « جالينوس » - انظر الفقرة السابقة - ويقرر أن السماء حيوان ٢٢٢
	اعتراض الغزالي الثانى على دليل « جالينوس » - انظر الفقرة رقم (٢٢١) - من أين عرف جالينوس أن الشمس لم يعثرها ذبول ؟ ٢٢٤
٢٢٥	ابن رشد يرى أن ذبول الأجرام السماوية محل بنظام العالم ٢٢٥

النصوص والموضوعات

الصفحة

- الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ٢٤٤
- المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنتان : المادة والصورة ٢٤٦
- الشيء قد يندعم لا بطريان ضده ٢٤٧
- ابن رشد يرى أن كتاب « تهافت الفلاسفة » كان أولى به أن يسمى « كتاب التفاهة » أو « كتاب تهافت أبي حامد » أو « كتاب التهافت » بدون الإضافة إلى الفلاسفة ٢٤٩

المسألة الثالثة

في بيان تلبسهم بقولهم إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه وإن العالم فعله وصنعه . وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

- ابن رشد يدعى أن كون الفاعل لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً ، كلام غير بين بنفسه ، فلا بد له من دليل ٢٥٠
- المختار المريد هو الذي ينقصه المراد
- الله سبحانه وتعالى لا ينقصه شيء حتى يريده ٢٥١
- الأشياء الفاعلة صنفان : صنف لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط . وصنف يفعل الشيء في وقت وضده في وقت آخر ٢٥١
- الفاعل الأول منزّه عن الوصف بأحد هذين الوصفين - انظر الفقرة السابقة - ٢٥١
- معنى المختار والمريد - انظر الفقرة رقم (٢٥١) - ٢٥٢
- الإرادة انفعال وتغير وذلك لا يليق بالله ٢٥٢
- حقيقة معنى الفلاسفة ٢٥٣
- معنى الفاعل ٢٥٤

النصوص والموضوعات

الصفحة

- أرسطو يجيب عن هذا السؤال « كيف أبدع الله العالم لا من شيء ؟ » وجعله شيئاً لا من شيء ؟ » ٢٥٦
- الموجود المركب ضربان :
- ضرب التركيب فيه زائد على وجود المركب
- وضرب التركيب فيه ليس زائداً على وجود المركب ٢٥٧
- كيف يوجد الأول المركب الذي ليس تركيبه زائداً على وجوده ٢٥٧
- الأول علة تركيب أجزاء العالم ، وعلة وجودها ٢٥٨
- الغزالي يسمى - على مبدأ الفلاسفة - كل موجود ليس بواجب مفعولاً سواء كان مفعولاً بالطبع أو بالإرادة ، بآلة أو بغير آلة ٢٥٨
- ابن رشد يوافق على أن مصطلح الفلاسفة يسمى المؤثر بالطبع أو بالإرادة فاعلاً ولا يوافق على أن كل موجود ليس بواجب فاعلاً ٢٥٨
- ابن رشد يعترض قضية : أن كل موجود : إما أن يكون واجب الوجود بذاته ، أو موجوداً بغيره ٢٥٩
- الغزالي يعترض على مصطلح الفلاسفة في الفاعل والمفعول ٢٥٩
- ابن رشد يرى أن الجمادات تفعل وتسمى فاعلة ، كالنار التي تقلب كل رطب ويابس ناراً أخرى مثلها ، وكالقوى الطبيعية التي في أبدان الحيوان التي تصير الغذاء جزءاً من المعتدى ٢٦٠
- الغزالي يرى أن تسمية غير المريد فاعلاً تسمية مجازية ٢٦١
- ابن رشد يرى أن الفعل : إن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور ، فالجمادات ونظائرها تسمى فاعلة على سبيل الحقيقة
- وإن أريد به إخراج الشيء من الكمون إلى الظهور بالإرادة فالجمادات ونظائرها لا تسمى فاعلة إلا على سبيل المجاز ٢٦١
- الغزالي يستنكر أن ينقسم الفعل إلى ما يكون بالإرادة وإلى ما يكون بغير

ابن رشد يؤكد أن من أخرج غيره من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فهو

فاعل على سبيل الحقيقة - انظر رقم (٢٦١) مكرر - .

ابن رشد يقرر أن قسمة (الفاعل) إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل

باختياره ليست بسقمة اسم مشترك وإنما هي قسمة الجنس .

الغزالي يقرر أن قولنا فعل بالاختيار ليس دليلاً على قسمة الفعل إلى فعل

بالاختيار وفعل لا بالاختيار ، لأنه إنما يقال «فعل بالاختيار» عند إرادة

رفع احتمال المجاز . كما يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه مع أن القول

لا يكون إلا باللسان ، والنظر لا يكون إلا بالعين ، ومبرر ذلك رفع

احتمال المجاز .

ابن رشد يقرر أن هناك فرقاً بين قولنا (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة)

وبين قولنا (نظر بعينه) لأن أحداً لا يقول (نظر فلان بعينه)

و (نظر بغير عينه) كما يقال (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة)

فالتريد في الثاني دليل على القسمة ، وعدم التريد في الأول دليل

على أنه لرفع احتمال المجاز فقط .

هل تصلح اللغة أن تكون فيصلاً في هذا الخلاف ؟ أم أن الأمر أمر

المنطق والفلسفة ؟

الغزالي يحتج لرأيه بأنه لو توقف حادث في حصوله على أمرين اثنين

إحداهما إرادى

والآخر غير إرادى

كمن قتل شخصاً بإلقائه في النار

لأسند الفعل إلى الأمر الإرادى ، دون غيره . وقيل - في مثالنا -

قتل فلان فلاناً بالنار ، ولا يقال : قتلت النار فلاناً .

ابن رشد يفرق بين من أحرقت النار مع تدخل شخص وبين من

أحرقت النار دون تدخل شخص

في الأول : ينسب الفعل حقيقة إلى الشخص

وفي الثاني : ينسب الفعل حقيقة إلى النار وحدها (تعليق : ولكن لماذا

يعزى الفعل إلى الشخص وحده في الحالة الأولى ، ولا يجعل للنار

دخل فيه ، إن كانت النار عاملاً مشاركاً وتصلح أن تكون عاملاً

مستقلاً ؟

معنى قول الفلاسفة : (إن الله ليس مريداً)

هل يصح أن يقال : (إن الله ليس فاعلاً للأشياء ، ولكنه سبب لا يتم

وجود الأشياء إلا به ؟)

الغزالي يقرر : أن الفعل الحقيقي ما يصدر عن إرادة ، وأما ما يصدر

لا عن إرادة ، فليس بفعل حقيقى

ابن رشد يتهم الغزالي بأنه ينسب إلى الفلاسفة ما لم يقولوه

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله على أصلهم

الغزالي يفسر الفعل بالإحداث أو بإخراج الشيء من العدم إلى

الوجود وبناء عليه فالقديم لا يكون مفعولاً ، ولا يصلح أن يكون

موضوعاً للفعل

ابن رشد يقرر أن قدم العالم معناه أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه

أول وعلى هذا فاسم الحدوث أولى به من القدم

ما الذى يتعلق به فعل الفاعل ؟ أهو الوجود ؟ أو العدم ؟ أو كلاهما ؟

العدم لا يصلح أثراً للفاعل ، لا منفرداً ولا مع الوجود . فبقى أن أثر

الفاعل هو الوجود . ولكن هل الوجود أثر للفاعل من حيث إنه

وجود فقط ؟ أو من حيث إنه وجود سبقه عدم ؟

ابن رشد يقرر أن هذا التقسيم لابن سينا ويقرر أنه تقسيم مفسوطائى

- المسبب السبب وكان غير متأخر عنه زماناً وإن تأخر عنه رتبة وفعلاً
وتصوراً ٢٨٢
- كل فاعل يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده سواء كان فعله طبيعياً أو
إرادياً ٢٨٢
- الأشاعرة جعلوا فعل الفاعل متأخراً عن وجوده ٢٨٢
- الغزالي يقرر أن :
الفعل لا بد أن يكون حادثاً ، وأن ما ليس بحادث ، فلا يكون
فعلاً ٢٨٣
- المعلول مع العلة قد يكونان معاً قديمين أو حادثين ، أما أن يكون أحدهما
حادثاً والآخر قديماً فلا ٢٨٣
- إن تساهل متساهل فسمى الدائم الوجود فعلاً لغيره كان متجاوزاً في
الاستعارة ٢٨٣
- هل حركة الماء بسبب حركة الإصبع تنسب إلى الإصبع فتكون فعلاً له ،
أو الفاعل في الحقيقة هو المريد صاحب الإصبع ؟ أو هو الله ؟ . . . ٢٨٣
- الغزالي يتهم الفلاسفة بأنهم ينفون الفعل حقيقة عن الله ٢٨٤
- ابن رشد يفرق بين العلة التي هي صورة والعلة التي هي غاية فيجعل
الفعل لازماً عنهما حتماً ، وبين العلة التي هي فاعل فلا يجعل
الفعل لازماً عنها ٢٨٥
- ابن رشد يتهم الغزالي بأنه في بعض مواقفه يقوم من الفلاسفة مقام
الوكيل الذي يقر على موكله بما لم يأذن له فيه ٢٨٥
- معنى حدوث النفس حدوثاً إضافياً هو اتصالها بالإمكانات الجسمية
القابلة لذلك الاتصال ١٩٥
- ابن رشد يقرر أنه لا يقف على مذاهب الفلاسفة بخصوص اتصال النفس
بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال إلا من نظر في كتبهم

- الوجود الذي يتعلق به الفعل هو الوجود الذي بالقوة لا الوجود الذي بالفعل . ٢٧٤
- الفرق بين المخلوقات والمصنوعات ٢٧٥
- معنى قولهم : (الموجد لا يمكن إيجاد) ٢٧٥
- الإيجاد عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد ، فيشمل كون الموجد
موجداً وكون الموجد موجوداً ٢٧٦
- دوام الموجد يستلزم دوام الإيجاد من حيث إن دوام الوجود غير الوجود
فهذا بالفعل وذلك بالقوة ، وما بالقوة هو الذي يكون موضعاً
للفعل والتأثير ٢٧٧
- معنى قولهم (العالم ليس موجوداً في باب الإضافة ، وإنما هو موجود في
باب الجوهر ، والإضافة عارضة له) ٢٧٧
- ورأى ابن سينا ، في هذا الصدد ٢٧٧
- رأى الغزالي في جهة تعلق الفعل بالفاعل ٢٧٨
- ابن رشد يرى أن الفاعل يتعلق بالمفعول من جهة كونه متحركاً . . . ٢٧٩
- الغزالي يقرر : أن العالم في حدوث دائم لم يزل ولا يزال ٢٧٦
- ابن رشد يقرر : ٢٧٦
- أنه كما أن الموجود الأزلي أحق باسم الوجود من غير الأزلي ، كذلك
الحدوث الأزلي أولى باسم الحدوث من غير الأزلي ٢٨٠
- جوهر العالم في الحركة ، ولذلك دامت حاجته إلى الفاعل ، ولولا ذلك
لكانت نسبته إلى الآله كنسبة البيت إلى البناء ٢٨٠
- الغزالي يقرر أن :
ملازمة الفعل للفاعل تقتضي أن يكون الفعل حادثاً إن كان الفاعل
حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً ٢٨١
- حركة الماء مصاحبة لحركة اليد فيه غير متأخرة عنها ، وحركة الخاتم
مصاحبة لحركة الإصبع غير متأخرة عنها . ومن هنا صاحب

على الشروط التي وضعوها ، مع فطرة فائقة ومعلم عارف .
ابن رشد يتهم الغزالي بخصوص تعرضه لهذه الأفكار العويصة تعرضاً
يغري بها من ليس أهلاً للوقوف عليها ، بأنه يأتي عملاً شائناً
فالغزالي لا يخلو - في نظر ابن رشد - من أنه :
قد فهم هذه الأشياء على حقيقتها ثم ساقها على غير حقيقتها .
وهذا من فعل الأشرار
وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض للقول فيما لم يحيط به علماً
وهذا من فعل الجهال

والغزالي يجل - عند ابن رشد - عن هذين الوضعين ، ولكنه
إجلال يوضع ليرفع إذ ما يلبث ابن رشد أن يقول :
ولكن لكل جواد كبوة ، وكبوة أبي حامد هي وضعه كتاب
« تهافت الفلاسفة » ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه .
وقد نهينا في مقدمة الكتاب إلى أن الموضوعات التي طرقها الغزالي
في كتابه « تهافت الفلاسفة » قد طرقها من قبله « ابن سينا »
و « الفارابي » وتعرض لها كذلك علماء الكلام فلم تكن سرّاً
والغزالي هو أول من كشفها :

ولكن يبدو أن الغزالي تناولها بطريقة أفرغت الفلاسفة ، وأطارت
صوابهم اليس يقال « إن الغزالي ضرب الفلسفة ضربة لم
تقم لها بعد في الشرق قائمة » ؟

فالمهجوم العنيف الموفق من الغزالي على الفلسفة هو الذي أغاظ
الفلاسفة ، وأغاظ ابن رشد خاصة .

الفلاسفة يرون أن الإمكان ليس حكماً من أحكام العقل ، ولكنه أمر
يكشفه العقل ويعلمه « فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم
يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه . والعلم لو قدر عدمه

لم ينعدم المعلوم . والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم
فالعلم والمعلوم أمران اثنان أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا
إعراض العقلاء عن تقرير الإمكان وغفلتهم عنه ، لكننا نقول
لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات نفسها باقية . ولكن العقول غفلت
عنها

ولو عدت العقول لقي الإمكان لا محالة .
الفلاسفة يستدلون على أن الإمكان وصف إضافي يستلزم وجود موصوفه
فيقولون :

أولاً : إن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف
إليه . ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض
كان ممتنعاً عليه أن يسود ، مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع
يشار إليه ، موصوف بصفة
فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً إضافياً
قائماً بموضوع ، مضافاً إليه

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب .
ويقولون ثانياً :

(كون السواد ممكناً في نفسه غلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل
يحلّه كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر حياة في
جسم ، فإن الجسم مهياً لتبدل هيئاته ، والتبدل ممكن على الجسم .
والإفليس للسواد نفس مجردة حتى يوصف بالإمكان)

ويقولون ثالثاً :

النفس قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان
ومن سلم حدوثه ، فقد سلم فريق منهم أنه منطبع في المادة ،
تابع للزجاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع ،
فتكون في مادة وإمكانها مضاف إلى مادتها

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فعنه أن المادة يمكن لها أن يدبرها نفس ناطقة

فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها : إذ هي المدبرة والمستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق) ١٩٨

ابن رشد يوافق على ما ذهب إليه الفلاسفة في قضية الإمكان ١٩٨
قال الغزالي :

(إن رد الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح) ١٩٩

الغزالي يفند ما اعترض به الفلاسفة من أن (قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعي معلوماً والعلم غير المعلوم ، فيكون الإمكان مقتضياً لممكن موجود في الخارج)

قائلاً (إن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم . وهي علوم ، لا يقال لا معلوم لها ، ولكن يقال : لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرحوا هم بأن الكليات موجودة في الأذهان ، لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها

سبب لأن ينتزع العقل منها « قضية مجردة عن المادة فإذا اللونية قضية مفردة في العقل ، سوى السوادية والبياضية ، ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان

ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل . ويقال هي صورة وجودها في الأذهان ، لا في الأعيان

فإن لم يتمتع هذا لم يتمتع ما ذكرناه) ١٩٩

ابن رشد يقرر (أن الإمكان كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن ، كسائر الكليات) ٢٠٠

ابن رشد يقرر أن العلم لا يتعلق بالكلي من حيث هو كلي ، ولكنه يتعلق بالجزئيات على وجه كلي يفعله الذهن في الجزئيات ، عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد . لكن يبدو أن ابن رشد — الذي يهتم الغزالي بالسفسطة في قوله إن هناك معلومات وجودها في الأذهان لا في الأعيان كالكليات — هو المسفسط أو هو واهم ، ذلك أن ابن رشد يخلط بين علم الكلي وبين انتزاعه فالكلي حين ينتزع لا بد من استحضار الجزئيات وملاحظة المشترك بينها ثم الدلالة عليه بكلمة خاصة

لكن بعد ذلك تصبح هذه الكلمة بعد العلم بمدلولها ، حين يستعملها الإنسان ينتقل الذهن واسطتها إلى مفهومها الكلي ، وقد لا ينصرف الذهن إلى الجزئيات الداخلة تحت الكلي أصلاً حين لا يتعلق بها غرض ، كما إذا قلنا : الحيوان جنس ، والإنسان نوع وهكذا .

فالقول بأن العلم لا يتعلق إلا بالجزئيات ، والكلي إنما هو ضابط لها فقط ، غير مسلم ٢٠٠

ابن رشد يقرر أن الكلي ليس بمعلوم بل به تعلم الجزئيات ، وقد ناقشنا

هذا في الفقرة السابقة فراجعها ٢٠٠

ابن رشد يقرر أن الكلي موجود في طبيعة الأشياء الجزئية بالقوة ٢٠٠

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة حين يقولون : « الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان » يعنون أنها موجودة بالفعل في الأذهان ، لا في الأعيان ، ولا يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة في الأعيان أصلاً ، لكانت كاذبة ، أي إذا لم يكن لها في الخارج دلالة أصلاً ، لا بالقوة ولا بالفعل لكانت كاذبة حين يراد بها شيء

خارجي ٢٠١

الغزالي يناقش الفلاسفة في قولهم : (لو قدر عدم العقلاء ، أو غفلتهم

النصوص والموضوعات
ما كان الإمكان ينعدم)

فيقول (ولو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ، هل كانت القضايا الكلية - وهى الأجناس والأنواع - تنعدم ؟ فإذا قالوا : نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول

فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين

وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله تعالى ، فكذا القول في الإمكان فالإلزام واقع)

٢٠٢

ابن رشد يقرر أن الكلى له وجود بالقوة خارج الذهن في الجزئيات التي يصدق عليها

٢٠٢

الغزالي يناقش الفلاسفة في قولهم : « إن الامتناع له مادة يضاف إليها ، هى المادة الموصوفة بالضد ، التي توصف باستحالة أن يقوم بها ضده ، ما دام هو قائماً بها »

فيقول : ليست المحالات محصورة في قيام الضد بمحل ضده ، إذ هناك محالات ليست كذلك فشريك الله تعالى محال ، وليس هناك مادة تضاف إليها استحالته . ثم يضيف الغزالي قائلاً (فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته .

وأن توحيده واجب

والانفراد مضاف إليه

فقول لهم : إن توحيده ليس بواجب فإن العالم موجود معه ، فليس منفرداً

فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إليه

قلنا : معنى انفراد الله تعالى عن العالم ، ليس كانفراده عن النظر ، فإن انفراده عن النظر واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب)

٢٠٣

ابن رشد يقرر (أن قضايا العقل إنما هى حكم له على طبائع

النصوص والموضوعات
الصفحة

الأشياء خارج النفس ، فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا ممتنع ، لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء ، ولم يكن هناك فرق بين العقل والوهم

وجود النظر لله تعالى ممتنع الوجود في الوجود ، كما أن وجوده واجب الوجود في الوجود)

وفي هذا النص ما يفيد أن العقل لا يقضى إلا على شيء في الخارج ولكن ليس فيه ما يوضح كيف نقضى باستحالة شريك الباري ، وشريك الباري ليس موجوداً في الخارج

٢٠٤

الغزالي يذكر مثلاً آخر لوجود الحكم العقلي من غير أن يكون له مادة يضاف إليها ، فيقول

(النفوس الحادثة لها ذوات مفردة ، وإمكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف إليه الحدوث

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافة بعيدة

فإن اكتفيم بهذا ، فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحدثها ، فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه . ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المتفاعل إذا لم يكن انطباع في الموضعين)

٢٠٥

ابن رشد يجيب عن استشكال الغزالي السابق ، فيقول (الجواب أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح في السفينة ، والصانع مع الآلة التي يفعل بها

فإن كان البدن كالآلة للنفس فهى حياة مفارقة

وليس الإمكان الذي في الآلة ، كالإمكان الذي في الفاعل ، بل

النصوص والموضوعات

الصفحة

توجد الآلة في الحالتين جميعاً ، أعني الإمكان الذى فى المنفعل والإمكان الذى فى الفاعل

ولذلك كانت الآلات محركة ومتحركة

فمن جهة أنها محركة يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل ، هو بعينه الذى فى الفاعل

٢٠٦ فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر . . .

الغزالي لم يلتزم فى كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان ما يراه صواباً فى المشكلات التى آثارها ، وإنما التزم بيان فساد كلام الفلاسفة وإظهار

٢٠٧ أن أدلتهم لا تبيث دعواهم . . . الغزالي يعد بأن يذكر الرأى الحق فى كتاب خاص أسمه كتاب « قواعد

٢٠٨ العقائد » . . .

ابن رشد يقرر أن صنيع الغزالي فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ينطبق عليه أنه معاندة غير تامة حيث عارض الإشكالات بالإشكالات ، وأوقع من يطالع عليه فى حيرة وشك

ويقرر ابن رشد أن صنيع الغزالي كان ينبغى أن يجرى على وفق المعاندة التامة ويوضح ابن رشد المعاندة التامة قائلاً : (والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل به

مثل إنزاله أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى مثل دعواهم ذلك فى الكلى ، فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود

وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين

إما إبطال كون الكلى فى الذهن فقط

الصفحة

النصوص والموضوعات

وإما كون الإمكان فى الذهن فقط

وقد كان واجباً عليه أن يبتدىء بتقرير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشكيكهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف

على ذلك الكتاب ^(١) ، أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب الذى لم يصل

٢٠٨ إلينا بعد ، ولعله لم يؤلفه ^(٢) . . .

ابن رشد يتهم الغزالي بأنه (راجع فى العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ،

ومن أبينها وأثبتها فى ذلك ، وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى « مشكاة

٢٠٩ الأنوار » . . .

المسألة الثانية

فى إبطال قولهم فى أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

الغزالي يصور الخلاف فى هذه المسألة قائلاً (إن العالم عند الفلاسفة كما

أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور

٢١٠ فناؤه وفساده ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك . . .

الغزالي يقرر أن مسألة أبدية العالم عند الفلاسفة فرع مسألة أزليته فكما

٢٠٩ أنه أزلى لا أول لوجوده ، فهو أبدى لا آخر لوجوده . . .

الغزالي يقرر أن أدلة الفلاسفة التى أجريت فى الأزلية هى بعينها تجرى

٢١٠ فى الأبدية . . .

الغزالي يبين كيف يجرى دليل الفلاسفة الأول لإثبات قدم العالم ، فى

إثبات أبديته ، فيقول (إنهم يقولون : إن العالم معلول وعلمته أزلية

أبدية ، فكذلك المعلول مع العلة)

(١) يعنى كتاب « قواعد العقائد » .

(٢) هذا الكتاب قد ألفه الغزالي ، وأسماء « قواعد العقائد » وهو باب من أبواب كتاب « وأحياء علوم الدين » .

النصوص والموضوعات

الصفحة

٢١٠

ويقولون : (إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول)
الغزالي يجرى دليل الفلاسفة الثاني لإثبات قدم العالم في إثبات أبديته ،
فيقول (إن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ،
ففيه إثبات الزمان)

وإثبات الزمان بعد عدم العالم ، إثبات لوجود العالم ، لأن الزمان
هو مقدار الحركة ، ففي إثباته إثبات للجسم الذي تقوم به الحركة

٢١٠

فكان فرض عدم العالم بعد وجوده ، مؤد لإثباته
الغزالي يجرى دليل الفلاسفة الثالث لإثبات قدم العالم ، في إثبات أبديته
فيقول (إن إمكان الوجود لا يتقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز
أن يكون على وفق الإمكان)

إلا أن هذا الدليل يحمل في طيه عوامل ضعفه ، فإن عبارة
(الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان) لا تفيد أكثر
من جواز أن يكون العالم أبدياً ، ودعوى الفلاسفة ليست جواز
أن يكون العالم أبدياً ، وإنما دعواهم حتمية أن يكون العالم أبدياً .
ولهذا عقب الغزالي على الدليل قائلاً (إلا إن هذا الدليل لا يقوى ؛
فإننا نحيل أن يكون العالم أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو
أبقاه الله تعالى أبداً ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ،

٢١١

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول
أبو الهذيل العلاف أوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر ، فإنه يقول :
كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل
فتحصل من هذا أن المذاهب ثلاثة

أولاً : مذهب الفلاسفة القائل إن العالم ليس له بداية ولا نهاية

ثانياً : مذهب أهل السنة القائل إن العالم له بداية وليس له نهاية

٢١١

ثالثاً : مذهب أبي الهذيل العلاف القائل إن العالم له بداية وله نهاية
الغزالي يرد على مذهب أبي الهذيل العلاف قائلاً (وهو فاسد لأن كل

النصوص والموضوعات

الصفحة

٢١١

المستقبل ، لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ولا متساوفاً ،
والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوفاً)
الغزالي يقرر أنه إذا جاز من ناحية العقل بقاء العالم أبداً ، وجاز فناؤه ،
فإن الشرع هو الذي يكشف لنا عما هو واقع من طرفي هذا
الجائز

٢١١

ابن رشد يرى أن الدليل الثالث صحيح ، لأن الزمان مقارن للإمكان
والإمكان مقارن للوجود المتحرك ، فالوجود المتحرك لا أول له
ابن رشد يناقش القضية القائلة (إن كل ما وجد في الماضي فله أول)
فيقول (إنها قضية باطلة ، لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً كما
يوجد في المستقبل

٢١٢

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان
لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي ، غير وجود ما وقع في
الماضي من الأزلي ، وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو
متناه من الطرفين ، أعني أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع في الماضي من الأزلي ، فليس له ابتداء ، ولا انقضاء
ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء ، فليس
يلزمهم أن يكون لها انقضاء ، لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي

وجود الكائن الفاسد

ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض ، ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

٢١٢

« إن كل ماله ابتداء ، فله انقضاء »
ابن رشد يقرر أن افتراض وجود شيء له ابتداء ، وليس له انقضاء
لا يصح ، إلا لو انقلب الممكن أزلياً ، لأن كل ماله ابتداء ، فهو
ممکن

٢١٣

ابن رشد يقرر أن شيئاً يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية ، فغير
معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه ، وقد فحص عنه الأوائل

التصويع والموضوعات

الصفحة

فأبو الهذيل العلاف موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد ،
وأشد التزاماً لأصل القول بالحدوث

وأما من فرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي ، قد دخل
كله في الوجود ، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود ، وإنما
يدخل منه شيء فشيء ، فكلام موه ٢١٣

ابن رشد يقرر أن ما دخل في الماضي بالحقيقة ، فقد دخل في الزمان ،
وما دخل في الزمان ، فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل متناه
ضرورة ٢١٤

ابن رشد يقرر أن ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل
في الماضي إلا باشتراك الاسم ، بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية
وليس له كل ، وإنما الكل لأجزائه ٢١٤

ابن رشد يقرر أن الزمان لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي ،
لأن كل مبدأ حادث ، هو حاضر ، لا وكل حاضر فله ماض ٢١٤

ابن رشد يقرر إن ما يوجد مساوفاً للزمان ، فقد يلزم أن يكون غير
متناه ٢١٥

لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان إلا الآن ٢١٥
الأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ، ولا يحضره الزمان أن تكون
أفعاله كذلك ، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله ٢١٦

ليس بصحيح ، أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي ، فقد دخل في الوجود ،
إلا لدخول الأزلي الموجود في الوجود بدخوله في الزمان الماضي ٢١٦

ابن رشد يقرر أن (قولنا : كل ما مضى فقد دخل في الوجود ، يفهم
منه معنيان

أحدهما : أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود ،
وهو صحيح

وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه ، فليس يصح
أن نقول قد دخل في الوجود

الصفحة

التصويع والموضوعات

لأن قولنا فيه « قد دخل » ضد لقولنا : إنه مقارن للوجود الأزلي .
ولا فرق في هذا بين العقل والوجود أعني متى سلم إمكان وجود
لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغي أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل
فيما مضى

وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود
كما ليس يلزم في استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل في

الوجود ٢١٧

ابن رشد يقرر (أنه يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال ، ولو امتنع ذلك
في الفعل لا متنع في الوجود ، إذ كل موجود ففعله مقارن له في

الوجود ٢١٨

ابن رشد يقول عن جماعة أهل السنة (فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل
عليه أزلياً ، ووجوده أزلياً ، وذلك غاية الخطأ) ٢١٨

ابن رشد يقرر (أن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع ،
أخص به من إطلاق الأشعرية ، لأن الفعل بما هو فعل ، فهو
محدث ، وإنما يتصور القدم فيه ، لأن هذا الإحداث ، والفعل
المحدث ليس له أول ولا آخر ، ولذلك عسر على أهل الإسلام أن
يسمى العالم قديماً والله تعالى قديم

وهم لا يفهمون من القديم إلا مالا علة له

وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي) ٢١٨

الغزالي يحكي عن الفلاسفة قولهم : (إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده ،
إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل
حادث بزعمهم إلى مادة سابقة

وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها

فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة

فيها ٢١٩

النصوص والموضوعات

الصفحة

ابن رشد يقرر أنه (إذا وضع تعاقب الصور دوراً على موضوع واحد ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها، أو صور لا نهاية لها في النوع، فهو محال

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي، أو من فاعل غير أزلي

لأنه إن كانت هنالك مواد لا نهاية لها، وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل

وأبعد من ذلك أن يكون هذا التعاقب عن فاعلات محدثة، ولذلك لا يصح على هذه الجهة، أن إنساناً ولا بد يكون عن إنسان، إن لم لم يوضع ذلك متعاقباً على مادة واحدة، حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين)

٢١٩

ابن رشد يقرر أنه (لا بد أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق)

٢١٩

الغزالي يروي عن جالينوس قوله: (لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة

والأرصاء الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة، دل أنها لا تفسد)

٢٢١

الغزالي يرد على جالينوس بتردين مختلفين

الأول قوله (أن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كانت الشمس

تفسد فلا بد أن يلحقها ذبول

لكن الثاني باطل

فالمقدم محال

الصفحة

النصوص والموضوعات

وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل

وهذه النتيجة غير لازمة، لأن المقدم غير صحيح، مالم يضاف إليه شرط آخر، وهو أن يقال: إن كانت تفسد، فلا بد أن تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط، وهو أن يقال: إن كانت تفسد فساداً ذبولياً، فلا بد أن تذبل في طول المدة

٢٢١

أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول، حتى يلزم التالي للمقدم)

ابن رشد يصحح دليل جالينوس ويدفع عنه اعتراضات الغزالي، ويقول (اللزوم بين المقدم والتالي صحيح، إذا وضع الفساد على المجري الطبيعي، ولم يوضع قسراً

وسلم أيضاً أن الجرم السماوي حيوان، وذلك أن كل حيوان يفسد

٢٢٢

على المجري الطبيعي. فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة)

٢٢٣

ابن رشد يقرر أن دليل جالينوس إقناعي

ابن رشد يصوغ دليلاً ينتج ما أراد جالينوس أن ينتجه بدليله الذي

زيده الغزالي يقول (والأوثق من هذا القول أن السماء لو كانت

تفسد لفسدت

لما إلى الأسطوانات التي تركبت منها

ولما إلى صور أخرى بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى، كما

يعرض لصور البسائط، بأن يتكون بعضها من بعض أعنى

الاسطوانات الأربعة

ولو فسدت إلى الاسطوانات لكانت جزءاً من عالم آخر، لأنه

لا يصح أن تكون من الاسطوانات المحصورة فيها؛ لأن هذه

النصوص والموضوعات

الصفحة

الاسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها ؛ بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة

واو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ، ليس هو : لا سماء ولا أرضاً ، ولا ماء ، ولا هواء ، ولا ناراً

وذلك كله مستحيل) ٢٢٤

ابن رشد يقرر أن قول جالينوس إن الشمس لم تدبل هو قول مشهور ،

وهو دون الأوائل اليقينية ٢٢٤

الغزالي يسرق اعتراضه الثاني ضد دليل جالينوس - انظر الفقرة رقم

(٢٢١) والفقرة رقم (٢٢١ مكررة) - فيقول (الثاني أنه لو سلم

له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه ليس

يعتريها الذبول

وأما التفاته إلى الأرصاد فحال ، لأنه لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب

والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب

منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يبين للحس ،

فلعلها في الذبول ، وإلى الآن قد نقص منها مقدار جبال أو أكثر ،

والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم المناظر

لم يعرف إلا بالتقريب

وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم ، وهى

قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها

محسوساً

فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة

ما ينقص من الياقوت في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس) . ٢٢٤

ابن رشد ينفي قضية ذبول الشمس نهائياً فيقول

(لو كانت الشمس تدبل ، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد

الصفحة

النصوص والموضوعات

غير محسوس لعظم جرمها ، لكان ما يحدث من ذبولها فيما ههنا

من الأجرام له قدر محسوس

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل ، ولا بد

في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم ، أو

تتحلل إلى أجزاء أخرى

وأى ذلك كان يوجب في العالم تغييراً بيناً

إما في عدد أجزائه

وإما في كیفيتها

ولو تغيرت كميات الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها ، وبخاصة الكواكب ، لتغير ما ههنا من

العالم ، فدخلوا الاضمحلال على الأجرام السماوية فخل بالنظام

الذى ههنا عند الفلاسفة) ٢٥٥

ابن رشد يشهد على قوله السابق بأنه لا يبلغ مبلغ البرهان ٢٢٥

الغزالي يحكى دليل الفلاسفة الثاني على أبدية العالم فيقول

(العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب لذلك

وما لم يكن منعداً ثم انعدم فلا بد أن يكون لسبب ، وذلك السبب

لا يخلو :

إما أن يكون إرادة القديم ، وهو محال لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ،

ثم صار مريداً فقد تغير

أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع

الأحوال

والمراد يتغير من العدم إلى الوجود

ثم من الوجود إلى العدم

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة

العدم

النصوص والموضوعات

الصفحة

ونزيد ههنا إشكالا آخر أقوى من هذا وهو أن المراد فعل المرید لا محالة

وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، فإن لم يتغير هو في نفسه فلا بد أن يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقي كما كان لم يكن له فعل

والآن لا فعل له ، فإذا لم يفعل شيئاً . والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا ؟

وإذا عدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل ؟

أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ انقطع الوجود

أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً

وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجده الموجد .

٢٢٦

٢٢٧

المتكلمون افرقوا في تفسير معنى إعدام الشيء إلى جملة فرق . ابن رشد يقرر أن الأشكال التي يعرض في تفسير معنى العدم ؛ يلحق من يقول (إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق ، أعني بإيجاد لم يكن قبل ، لا بالقوة فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل ، بل اخترعه اختراعاً)

٢٢٨

ابن رشد يوضح معنى الفعل عند الفلاسفة فيقول (إن فعل الفاعل عند الفلاسفة — ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة ، إلى أن يصير به بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين

أما في الإيجاد فنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه

وأما في الإعدام ، فنقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه

الصفحة

النصوص والموضوعات

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ، فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام ، إلا أنه لما كان في الإعدام أبيين ، لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصوصهم

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً ، وذلك أنه إذا فعل الشيء من الوجود إلى العدم المحض ، فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ، بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة .

٢٢٨

الغزالي يبين آراء فرق المتكلمين في تفسير معنى العدم فيقول (أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه موجود ، وهو الفناء يخلقه لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية)

٢٣١

الغزالي يعقب على رأي المعتزلة في تفسير الإعدام فيقول (وهذا فاسد من وجوه : أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان موجوداً ، فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ؟ ثم لم يعدم العالم ؟ ثم إن خلق في ذات العالم وحل فيه ، فهو محال ؟ لأن الحال يلاقي المحلول فيجتمعان ولو في لحظة

فإن جاز اجتماعهما فلم يكن ضدّاً ، فلم يفنه وإن خلقه لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض أجزاء العالم دون بعض ، بل لا يقدر إلا على إحداث فناء يعدم العالم كله ؛ لأنه إذا لم يكن في محل ، كان نسبته إلى الكل على وتيرة واحدة)

٢٣٢

الغزالي يصور رأي فرقة أخرى من فرق المتكلمين في تفسير معنى الإيجاد

النصوص والمضوعات الصفحة

والإعدام فيقول (الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعله الإعدام والإعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته ، — تعالى الله عن قولهم — فيصير العالم به معدوماً

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً) ٢٣٣

الغزالي يعقب على رأى الكرامية في تفسير الإيجاد والإعدام فيقول (وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محله الحوادث ثم خروج عن المعقول إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة ، فإثبات شئ آخر سوى الإرادة والقدرة ووجود المقدور ، وهو العالم ، لا يعقل

وكذلك الإعدام) ٢٣٣

ابن رشد يقرر (أن الفعل إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول إذا نسبت إلى الفاعل سميت فعلاً

وإذا نسبت إلى المفعول سميت انفعالا) ٢٣٤

ابن رشد يقرر أن (الكرامية ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثاً ، ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية

لكن الذى يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم ، وذلك أن الفاعل إذا لم يفعل ثم فعل من غير أن ينقصه في الحال التى لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل

وكل حادث فله محدث ، فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ويمر ذلك إلى غير نهاية) ٢٣٤

الغزالي يصور رأى فرقة ثالثة ، من فرق المتكلمين في تفسير معنى الإعدام والإيجاد فيقول (الفرقة الثالثة الأشعرية ، قالوا :

أما الأعراض فإنها تفتى بأنفسها ، ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ

النصوص والمضوعات الصفحة

لو تصور بقاؤها لم يتصور فناؤها ، لهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء انعدم الجوهر ، لعدم

البقاء) ٢٣٥

الغزالي يقول عن مذهب الأشاعرة بالنسبة للأعراض والجواهر (وهو أيضاً فاسد ، لما فيه من منكرة المحسوس ، في أن السواد لا يبقى ، والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود في كل حالة

والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في اليوم ، هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضاً بذلك في سواد الشعر

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقي بقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ببقاء فيحتاج

إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية) ٢٣٥

ابن رشد ينتقد رأى الأشعرية السابق قائلاً (هذا القول في غاية السقوط وإن كان قد قال به كثير من القدماء ، أعنى أن الموجودات في

سيلان دائم ، وتكاد لا تنتهى المحالات التى تلزمه) ٢٣٦

الغزالي يصور رأى فرقة رابعة من فرق المتكلمين في تفسير معنى الإيجاد والإعدام فيقول (الفرقة الرابعة : طائفة من الأشعرية قالوا : إن

الأعراض تفتى بأنفسها ، وأما الجواهر فإنها تفتى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً . فيستحيل أن يبقى

جسم ليس بتحريك ولا ساكن ، فينعدم) ٢٣٨

الغزالي يعقب على رأى الأشعرية قائلاً : (وكأن فرقتى الأشعرية مالوا : إلى أن الإعدام ليس بفعل ، إنما هو كف عن الفعل ، لما لم يعقلوا

كون الفعل عدماً)

الغزالي يلخص مذهب الفلاسفة بخصوص إعدام الجواهر والأعراض قائلا (وبالجملة فعندهم أن كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً)

وفي هذا النص ما يلفت النظر ، ذلكم هو الحكم على القائم بنفسه بأنه لا يتصور انعدامه ، وعدم تصور الانعدام معناه الاستحالة العقلية الواضحة كل الوضوح ، فهل انعدام المادة مستحيل استحالة عقلية واضحة ؟ تعالوا ننظر . لقد حكى الغزالي دليلهم على ذلك في موضعين ، فقال :

أولاً (قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق يعني طرق المعتزلة والكرامية ، والأشعرية في تفسير الإعدام لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم)

وهل فساد دليل خاص يقول به طرف ينهض دليلاً لإثبات وجهة نظر الطرف الآخر ؟ أليس صحيحاً ما يقال من أن فساد الدليل لا يدل على فساد المدلول ؟ فهل هذا هو الدعامة التي يركز عليها الحكم باستحالة انعدام الأجسام استحالة عقلية واضحة ؟

تعالوا ننظر إلى دليلهم الآخر في الموضع الآخر يقول الغزالي (وإذا قيل لهم : فإذا أغلى الماء فوق النار انعدم الماء قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ، ثم ماء ، فالمادة الأولى وهي الهبولى ، باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت لصورة الماء ، وإنما خلعت الهبولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها)

وهل هذا أيضاً ينتج أن انعدام الأجسام مستحيل استحالة عقلية واضحة ؟

إن هذا لا ينتج أكثر من أن العوامل المعروفة لنا إلى الآن ، لا تقوى على إعدام الأجسام

وشتان بين حكم كهذا وبين الحكم باستحالة انعدام الأجسام استحالة عقلية واضحة

ألا فليتفلسف من يكون أهلاً للتفلسف ، فإن التفلسف مرحلة من مراحل الفكر عالية ، فمن يكون دون هذه المرتبة فليعرف لنفسه قدرها ، وليقف في مصاف العامة ، ولا يظلم نفسه بإقحامها في مصاف الخاصة ، وجزى الله عن الإنسانية كل خير من نصحتها فأخلص لها النصيح ، وبصرها بحالها فقال (رحم الله امرأً عرف قدر نفسه)

ابن رشد يعترض على الأشاعرة ويلزمهم التناقض في قولهم ببقاء الجواهر بسبب وجود الأعراض . يقول (أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وإن وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر ، فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً في وجودها ، إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها ، فوضع الأعراض شرطاً في وجود الواجب ، يوجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجود نفسها .

ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه

وأيضاً فكيف تكون شرطاً ، وهي لا تبقى زمانين ؟

وبالجملة أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فإن الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء ، من الذي لا يبقى زمانين ، لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن ، وهو السيال ، والذي يبقى زمانين وجوده ثابت ، وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت ؟

هذا كله هذيان)

ابن رشد يرد على الأشاعرة مرة أخرى ، ويستدل على عدم فناء المادة في نفس الوقت يقول (ينبغي أن يعلم أن من ليس يضع هيول للشيء الكائن يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فهو يمكن فيه عدم لأن

البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر

ولذلك يقول «أبقراط» : لو كان الإنسان من شيء واحد ، لما كان

يألم بدنه ، أى لما كان يفسد ويتغير

غير أن قول ابن رشد

(إن الموجود البسيط لا يمكن عدمه)

وقوله (إن البسيط لا يتغير ؛ ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر)

لا يكفي في إثباتها قول «أبقراط» : (لو كان الإنسان من شيء

واحد ، لما كان يألم)

لأن قول «أبقراط» نفسه لا يزيد عن أنه دعوى من الدعاوى ،

فلماذا إذا كان الإنسان من شيء واحد لما كان يألم؟ لأنه حينذاك

لا يتغير ، ولماذا إذا كان الإنسان من شيء واحد لما كان يتغير ؟

الأن «أبقراط» قال ذلك ؟ أم لأن الأمر واضح لا يحتاج إلى

استدلال ؟ ألا إن الأمر ليس واضحاً وضوح البديهيات ،

فهو إذن يحتاج إلى استدلال ، فهل دليله أنه صادر من «أبقراط» ؟

ألا أن ذلك لا يصلح دليلاً ؟ فإن أى قول نظرى يحتاج إلى دليل

يشبه مهما يكن قائله

فإن القول بأن الشيء البسيط لا يمكن عدمه قول غير واضح

فإن البسيط والمركب في هذا سواء ، لأن من يمكنه أن يعدم البسيط

يمكنه أن يعدم المركب لأن المركب ليس سوى مجموعة بساتط ،

ومن يستطيع أن يعدم المركب يمكنه أن يعدم البسيط

والقول بعدم إمكان إعدام الجواهر قول يحتاج إلى دليل ولو كان

الذى قاله هو «أبقراط»

كذلك القول بأن البسيط لا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر قول

غير واضح ، فإنه مبنى على أن تغيير المركب يتم على أساس

تبدل نسب البساتط وذلك لا يتأتى في البسيط . ولكن هل لا سبيل

إلى التغيير إلا عن هذا الطريق ؟ ذلك هو ما يحتاج إلى إثبات ،

وقصر النظر هو الذى يحصر الممكن في الواقع ، مع أن الممكن أوسع

دائرة من الواقع ٢٤١

مما يمكن الاعتراض به على «أبقراط» وعلى من يجمد على قوله ، ما حكاه

الغزالي عن ابن سينا من أن النفوس الإنسانية حادثة مع أنها بسيطة .

فكيف أمكن للبسيط أن ينتقل من العدم إلى الوجود ؟ والانتقال

من الوجود إلى العدم كالانتقال من العدم إلى الوجود

لذلك وجد ابن رشد نفسه مضطراً إلى أن يرد على ما يحكى عن

ابن سينا هذا فيقول (وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك

بين الحدوث والفساد لا معنى له) ٢٤١

الغزالي يناقش القول بعدم إمكان إعدام الجواهر قائلاً

بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر ،

فإذا أراد الله أوجد ، وإذا أراد الله أعدم . وهو معنى كونه تعالى

قادراً على الكمال . وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وإنما يتغير

الفعل) ٢٤١

الغزالي يحكى عن الفلاسفة قولهم (إن الفاعل لا بد أن يصدر عنه فعل

في حالة الإعدام ، ما هو الصادر عنه ؟)

ثم يجيب عن هذا السؤال قائلاً (الصادر عنه ما تجدد وهو العدم

إذ لم يكن عدم ثم تجدد عدم ، فهو الصادر عنه

فإن قلتم : إن العدم ليس بشيء فكيف صدر عنه ؟

قلنا : وهو ليس بشيء فكيف وقع ؟ وليس معنى صدوره ، إلا أن

ما وقع مضاف إلى قدرته

فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل إضافته إلى قدرته ؟) ٢٤١

ابن رشد يعلق على قول الغزالي السابق قائلًا (هذا كل قول سفسطائي خبيث ، فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له ، لكن لا بأن المفسد له ، تعلق فعله بعدمه بما هو عدم

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقوة ، فيتبعه وقوع عدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب عدم إلى الفاعل وليس يلزم من وقوع عدم إثر فعل الفاعل في الوجود أن يكون الفاعل فاعلاً له أولاً وبالذات)

ومن هذا النص يتضح أن ابن رشد لا ينكر أن يكون عدم أثرًا للفاعل غاية ما هنالك أنه يرى أن الفاعل لا يقصد إلى عدم قصداً أولاً ، بل يقصد أن ينقل الشيء من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة لكن أهكذا كل فاعل ؟ أرايت إلى من يرى النار تشتعل في ثوبه ، أهو يقصد إلى أن يعدم النار ليتخلص منها ؟ أم يقصد إلى أن يعدم صورة النارية لينشئ بدلاً منها صورة الهوائية ؟

إن غرض الفاعل ليس يلزم أن يدور دائماً في فلك نقل ما يكون بالقوة إلى ما يكون بالفعل وما يكون بالفعل إلى ما يكون بالقوة

٢٤١

ابن رشد يقول (لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت إلا لو تعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بعدم)

وعند ابن رشد أن فعل الفاعل لا يتعلق أولاً وبالذات بعدم ، لكن هل يستحيل أن يتعلق بعدم ؟ أم هو ممكن ؟ انظر الفقرة

٢٤٢

رقم (٢٤١)

الغزالي ينكر على الفلاسفة مذهبهم في الوجود والعدم يقول (ما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان عدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : عدم ليس بشيء ، فكيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان

ولا شك أن عدم يتصور طريانه على الأعراض ، فالوصوف بالطريان. معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول)

٢٤٣

ابن رشد يدور في نفس الدائرة التي رأيناها يدور فيها وهي ترداده (طريان عدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض

وليس يلزم من كونه صادراً أو معقولاً أن يكون بالذات أولاً)

٢٤٣

ابن رشد يتابع حديثه قائلًا (والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع عدم أن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم أصلاً ، وإنما ينكرون وقوعه بالقصد الأول عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بعدم ضرورة ، أولاً وبالذات

٢٤٤

وإنما وقوع عدم عندهم تابع لفعل الفاعل في الوجود) الغزالي يميل بكلام الفلاسفة إلى احتمال ربما يكونون قد قصدوه ، يقول : (فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ ؟

وعندنا لا يعدم الشيء الموجود ، وإنما نعني بانعدام الأعراض طريان أضدادها التي هي موجودات ، لا طريان عدم المجرد الذي ليس بشيء فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان ؟

فإذا أبيض الشعر فالطرائ هو البياض فقط ، وهو موجود ، ولا يقال الطرائ عدم السواد)

٢٤٤

ابن رشد يكرر الاعتراف بأن الفلاسفة لا ينكرون أن عدم يقع من الفلاسفة ، ولكنه لا يقع بالقصد الأول ، فالصورة التي يستبدل بها غيرها تنعدم ، ولكن لم يكن قصد الفاعل متجهاً أولاً وبالذات

النصوص والموضوعات

الصفحة

- إلى إعدامها ، بل متجها إلى إيجاد الصورة التي خلفتها . . . ٢٤٥
- الغزالي يوضح توضيحاً كافياً أن العدم واقع ولا بد . . . ٢٤٥
- ابن رشد يلتزم أن العدم واقع لا شك فيه ، ولكن لا يقصد إليه أولاً وبالذات . . . ٢٤٦
- ابن رشد يصرح التصريح الذي يثير الدهشة والغربة يقول : (لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته ، أى يقلب عين الوجود إلى عين العدم)
- انظر الفقرة (٢٤٢) . . . ٢٤٦
- ابن رشد يقرر أن (من لا يضع مادة يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً وبالذات) . . . ٢٤٦
- ابن رشد يقرر أن الحكماء يقولون (إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة . اثنتان بالذات ، وهما : المادة والصورة
- وواحد بالعرض ، وهو العدم ؛ لأنه شرط في حدوث الحادث أعنى أن يتقدمه . . . ٢٤٦
- فإذا وجد الحادث ارتفع العدم وإذا فسد ، وقع العدم . . . ٢٤٦
- الغزالي يتابع مناقشته لمذهب الفلاسفة في تفسير العدم فيقول (إن من الأعراض ما ينعدم عند الفلاسفة لا بضده ، فإن الحركة لا ضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أى تقابل الوجود والعدم ، لا تقابل وجود لوجود
- ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدمت الحركة ، لم يطرأ سكون ، بل هو عدم محض
- وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كأنطباع اشعاع المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المحسوسات في النفس ، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده

النصوص والموضوعات

الصفحة

- وإذا عدم كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده ، فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ، فعقل وقوع العدم الطارئ
- وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة القادر
- فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث عدماً أو وجوداً . . . ٢٤٧
- ابن رشد يرد على قول الغزالي في قضية العدم (مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث عدماً أو وجوداً)
- قائلاً (بل يفترق أشد الافتراق ، إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه
- وأما إذا وضع الوجود أولاً ، والعدم ثانياً ، أى وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه ، وهو تصديره الوجود الذي بالفعل إلى القوة بإبطال الفعل الذي هو الملكة في المحل) فلا بأس . . . ٢٤٨
- ابن رشد يقرر أنه (لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينتقل إلى صورة أخرى ، لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات)
- إن الذي يحير في أمر ابن رشد أننا لا ندرى السر عنده في أن العالم لا ينعدم ؛ هل عدم قبول العالم للعدم راجع إلى أن الفاعل لا ينبغى أن يتعلق فعله بالعدم أم لأن المادة غير قابلة للعدم ؟ . . . ٢٤٨
- ابن رشد يرى أن أحق الأسماء بكتاب الغزالي اسم « التهافت المطلق » أو « تهافت أبي حامد » وأن أحق الأسماء بكتاب ابن رشد هو اسم « التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل » . . . ٢٤٩

النصوص والموضوعات

الصفحة

المسألة الثالثة

في بيان تلبسهم بقولهم : إن الله تعالى فاعل العالم
وصانعه ، وإن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

ابن رشد يقرر أن (القول بأن الفاعل لا بد وأن يكون مريداً مختاراً عالماً
لما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد ، كلام غير معروف بنفسه
وغير معترف به ، في فاعل العالم إلا لو قام عليه برهان ،
أوضح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب) ٢٥١ .

ابن رشد يقرر (أنا نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة صنفين
صنف لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط وذلك بالذات ، مثل

الحرارة تفعل حرارة

والبرودة تفعل برودة

وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلاً بالطبع

والصنف الثاني : أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت ، وتفعل ضده
في وقت آخر

وهذه هي التي نسميها مريدة ومختارة

وهذه إنما تفعل عن علم وروية

والفاعل الأول سبحانه منزّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين ، على
الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة

وذلك أن الفاعل المريد هو الذي ينقصه المراد

والله سبحانه لا ينقصه شيء يريد

والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه ، والله لا يعوزه حالة
فاضلة

النصوص والموضوعات

الصفحة

والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته

وبالجملة : فالإرادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزّه عن الانفعال

والتغير (٢٥١)

ابن رشد يقرر (أن الله أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعي ، لأن فعل الشيء
الطبيعي هو ضروري في جوهره ، وليس ضرورياً في جوهر المريد ،

ولكنه من تتمته) ٢٥٢

الفعل الطبيعي لا يصدر عن علم) ٢٥٢

ابن رشد ينقل عن الأشاعرة أنهم يعرفون الفاعل بأنه (ما يفعل عن روية
واختيار) ويجعلونه مطرداً في الشاهد والغائب) ٢٥٢

ابن رشد يقرر أنه (لا فرق بين من يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة
لا تشبه إرادة البشر

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر

وإنه كما لا تدرك كيفية علمه . لا تدرك كيفية إرادته) ٢٥٢

الغزالي يقرر أن (الفاعل من يصدر عنه الفعل ، مع الإرادة للفعل ،

على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد) ٢٥٤

الغزالي يصور صلة العالم بالله من وجهة نظر الفلاسفة قائلًا (وعندكم أن

العالم من الله ، كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور

من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشمس والنور من الشمس) ٢٥٤

ابن رشد يزيّف تصوير الغزالي لمذهب الفلاسفة — انظر الفقرة السابقة —

قائلًا (وهذا كله كذب ؛ وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب

أربعة

الفاعل ، والمادة ، والصورة ، والغاية) ٢٥٤

ابن رشد يوضح معنى الفاعل قائلًا : (الفاعل هو الذي يخرج غيره

من القوة إلى الفعل ، ومن العدم إلى الوجود

وإن هذا الإخراج ربما كان عن روية واختيار ، وربما كان

بالطبع ٢٥٥

الفلاسفة لا يسمون الشخص فاعلا لظله إلا مجازاً ، لأنه غير منفصل عنه

والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق ٢٥٥

الفلاسفة يعتقدون أن البارئ سبحانه منفصل عن العالم . وليس فاعلا

بالمعنى الذى فى الشاهد ، وهو فاعل الأسباب كلها ، ومخرج الكل

من العدم إلى الوجود . ويرون أن فعله صادر عن علم ، ومن غير ضرورة

داعية إليه ، بل لمكان فضلة وجوده ، وهو ضرة مريد مختار فى

أعلى مراتب المريدین المختارين ، إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق

المريد فى الشاهد ٢٥٥

ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله : (إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم

لا من شيء ، وفعله شيئاً لا من شيء ؟

قلنا — فى جواب ذلك — : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ،

كنحو قدرته ، وقدرته كنحو إرادته ، وإرادته كنحو حكمته

أو تكون القوة أضعف من القدرة ، والقدرة أضعف من الإرادة ،

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض ، فالعلة الأولى

لا محالة ليس بينها وبيننا فرق ، وقد لزمها النقص كما لزمنا ، وهذا

قبيح جداً

أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية التمام

متى أراد قدر ، ومتى قدر قوى ، وكلها بغاية الحكمة

فقد وجد يفعل ما يشاء : كما يشاء ، من لا شيء

وإنما يتعجب من هذا النقص الذى فىنا)

وفى هذا النص ما يفيد أن أرسطو يعترف بأن الله خلق العالم

لا من شيء وابن رشد معروف بأنه يقدر ما يقوله أرسطو ، ثم

هو قد روى هذا النص هنا ولم يعقب عليه بنقد ، مما يدل على

رضاه عنه

فكيف إذن نوفق بين موقف ابن رشد من هذا النص ، وبين موقفه

السابق — انظر الفقرة رقم (٢٤٦) — الذى يؤكد فيه عدم قدرة

القادر على أن يعدم الجوهر

ولا شك أن الحال فى إعدام الجوهر كالحال فى إيجادها من العدم ٢٥٦

أرسطو يقرر أن (كل ما فى هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التى

فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التى للأشياء لم تثبت طرفة

عين) ٢٥٧

ابن رشد يقرر أن (الموجود المركب ضربان

ضرب التركيب فيه معنى زائد على وجود المركبات ، وضرب وجود

المركبات فى تركيبها ، مثل وجود المادة مع وجود الصورة

وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد فى العقل تقدم وجودها على

التركيب ، بل التركيب هو علة الوجود ، وهو متقدم على الوجود

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب

فهو علة وجودها ولا بد ، وكل من هو علة وجود شيء ما ، فهو

فاعل له ٢٥٧

ابن رشد يقرر (أن الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون الذى به وجب

وجوده ، فاعلا إلا أن يكون أخرج ما به وجب وجوده من القوة

إلى الفعل) ٢٥٨

ابن رشد يقرر (أن اسم الفاعل كالجنس لما يفعل بالاختيار والروية ،

ولما يفعل بالطبع) ٢٥٨

ابن رشد ينكر قسمة الموجود إلى واجب بذاته ، وواجب بغيره ٢٥٨

الغزالي يقرر (أنا لسناسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ، ولا كل

ولو كان ذلك كذلك ، لما صح أن يقال : إن الجماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان

وهذا من الكلمات المشهورات (الصادقة) ٢٥٩

ابن رشد ينكر على الغزالي عدم تسمية الجماد فاعلاً ، ويقرر أن الفعل الذى ينشأ عن الجماد هو الذى يكون عن العقل والإرادة لا الفعل المطلق ، إذ نجد لبعض الجمادات الحادثة لإيجادات تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل ، مثل النار التى تقلب كل رطب ويابس ، ناراً أخرى مثلها ، وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى هى فيه بالقوة إلى الفعل ٢٦٠

«جالينوس» يقرر أن فى أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى ، وتدبر بدن الحيوان تدبيراً لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ٢٦١

الغزالي يقرر أنه إذا سمي الجماد فاعلاً فبالاستعارة ٢٦١
ابن رشد يقرر أنه إذا سمي الجماد فاعلاً بمعنى أنه يفعل فعل المريد ، فهو مجاز ، وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام ٢٦١

الغزالي يقرر أن قول الفلاسفة (فعل عام : وينقسم إلى ما هو بالطبع وما هو بالإرادة ، غير مسلم

وهو كقول القائل : أراد عام وينقسم :

إلى من مريد مع العلم بالمراد

وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد

وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة) ٢٦٢

ابن رشد يقرر أن قسمة الفاعل

(إلى مريد

حق ، ويدل عليه حد الفاعل) ٢٦٢

ابن رشد يقرر أن «الفعل بالإرادة» داخل فى حد «العالم» فالعالم هو

من يفعل بإرادة ٢٦٣

ابن رشد يقرر أن «العلم» ليس داخلاً فى حد «الفاعل» (إذ قد يخرج من العدم إلى الوجود غيره ، من لا علم له ، ولذلك قال العلماء

فى قوله تعالى «جداراً يريد أن يتقض» إنه استعارة) ٢٦٣

الغزالي يقرر أن قولنا (فعل بالطبع) مشتمل على تناقض ، لأن الفعل يتضمن الاختيار ، والطبع لا اختيار فيه ، غير أن هذا التناقض لا يسبق إلى الذهن ولا يشتد نفور النفس منه ، لأنه يحمل على المجاز ، إذ أن المؤثر بالطبع سبب بوجهه ، والفاعل سبب «فأشبه

الأول الثانى ، فسمى فاعلاً مجازاً ٢٦٣

الغزالي يقرر أن قولنا (فعل بالاختيار) تكرار ، لأن الفعل لا يكون إلا بالاختيار . وكذلك قولنا (أراد وهو عالم بما أرد) تكرار ، لأن

الإرادة لا تتم إلا بالعلم ٢٦٣

ابن رشد يقرر—رداً على ما قاله الغزالي فى الفقرة السابقة—(أن ما أخرج غيره من الوجود إلى العدم ، فهو فاعل حقيقة ، لكون حد الفاعل منطبقاً عليه ، سواء كان فاعلاً بالطبع ، أو فاعلاً بالإرادة ومن الخطأ أن يقال : إنه إنما سمي فاعلاً تشبيهاً له بالفاعل الحقيقى ،

فهو فاعل على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة) ٢٦٣

ابن رشد يقرر أن (قسمة الفاعل

إلى ما يفعل لطبعه

وإلى ما يفعل باختياره

ليس بقسمة اسم مشترك ، وإنما هى قسمة جنس

ولكان هذا كان قول القائل : الفاعل فاعلان

قسمة صحيحة ، إذ أخرج من القوة إلى الفعل غيره ، ينقسم

إلى هذين القسمين ٢٦٤

الغزالي يقرر أنه (لما تصور أن يقال : « فعل » وهو مجاز

ويقال « فعل » وهو حقيقة

لم تنفر النفس عن قوله : « فعل بالاختيار » وكان معناه « فعل فعلاً

حقيقياً ، لا مجازاً » كقول القائل : « تكلم بلسانه » و « نظر

بعينه »

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً والكلام في تحريك

الرأس واليد مجازاً ، لم يستقبح أن يقال : « قال بلسانه » و « نظر بعينه »

ويكون معناه نفي احتمال المجاز

فهذه مزية القدم ، فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء) ٢٦٤

ابن رشد يقرر (أن أحداً لا يقول : نظر بعينه ، وبغير عينه

وهو يعتقد أن هذه قسمة للنظر

ولأنما يقول : نظر بعينه ، تقريراً للنظر الحقيقي وتبعيداً له من أن

يفهم منه النظر المجازي ولذلك إذا فهم السامع من « نظر » المعنى

الحقيقي ، يكون التعبير بعبارة « بعينه » لغوياً

وأما إذا قال « فعل بطبعه » و « فعل باختياره » فلا يختلف أحد

من العقلاء ، أن هذه قسمة للفعل) ٢٦٥

ابن رشد يقرر أن (الفاعل بالطبع أثبت فعلاً في المشهور من الفاعل

بالإرادة ، لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله ، وهو يفعل دائماً

والفاعل بالإرادة ليس كذلك

ولذلك فنحن حق الفلاسفة أن يعكسوا الأمر على الأشاعرة » ويقولوا :

إن قول القائل « فعل بطبعه » مثل قوله « نظر بعينه » وقوله

« فعل بإرادته » مجاز ، سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون

أن الإنسان ليس له فعل مؤثر في الموجودات ٢٦٦

هل تحديد معنى الفاعل يرجع إلى اللغة أم إلى العقل ؟ ٢٦٧

الغزالي يستدل على أن الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة بقوله (لو فرضنا

حادثاً توقف في حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى

أضاف العقل الفعل إلى الإرادى

وكذلك اللغة ، فإن من ألقى إنساناً في نار فوات ، يقال : هو القاتل

دون النار ، حتى إذا قيل ، ما قتله إلا فلان ، صدق قائله) ٢٦٨

ابن رشد يقول عن الغزالي (لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي

عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء) ٢٦٨

ابن رشد يرد على الغزالي في قضية « من ألقى إنساناً في نار . . . الخ »

فيقول (إن الفعل ليس ينسب أحد إلى الآلة ، وإنما ينسب إلى

المحرك الأول

والذى قتل بالنار ، هو الفاعل بالحقيقة والنار هي آلة القتل

ومن أحرقت النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ، ليس

يقول أحد : إنه أحرقت النار مجازاً

فوجه التغليب في هذا أنه احتج بما يصدق مركباً ، على ما هو بسيط

ومفرد غير مركب) ٢٦٨

ابن رشد يقرر (أن الفلاسفة لا يقولون : إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق

لأنه فاعل بعلم ، وعن علم ، وفاعل أفضل الفعلين المتقابلين ، مع

أن كليهما ممكن

ولأنما يقولون : إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية) ٢٦٩

هل الفلاسفة يقولون (نحن نعى بكون الله تعالى فاعلا ، إنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى تعالى ، لما تصور وجود العالم) ٢٧٠

ابن رشد يبنى أن يكون الفلاسفة قائلين بأن الله سبب من الأسباب التي لا يتم وجود الشيء إلا به) ٢٧٠

ابن رشد ينسب إلى الغزالي أنه يقول عن الفلاسفة ما لم يقولوه ٢٧٠

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلا لله سبحانه على أصلهم ، بشرط في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، إذا الموجود لا يمكن إيجاده ؛ فإذا شرط الفعل أن يكون حادثاً والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلا لله تعالى ؟

ابن رشد يقرر أنه (إذا كان العالم قديماً بذاته ، وموجوداً من حيث هو متحرك ، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل أصلاً

أما إذا كان قديماً ، بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى ، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم ، أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع

وعلى هذه الجهة ، فالعالم محدث لله سبحانه ، واسم الحدوث به أولى من اسم القديم وإنما سميت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو

من شيء ، وفي زمان ، وبعد العدم) ٢٧١

قال الغزالي مصوراً مذهب الفلاسفة (معنى الحادث موجود بعد عدم ، فلتبحث أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادر منه المتعلق به : الوجود المجرد ؟ أو العدم المجرد ؟ أو كلاهما ؟ وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم

وباطل أن يقال : كلاهما

فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، فإن فرض الوجود دائماً ، فرضت النسبة دائماً . وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفضل ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل

فبقى أن يقال ، إنه متعلق به من حيث إنه حادث) ٢٧٢

ابن رشد يعلق على قول الغزالي السابق بأن (هذا القول - المنسوب إلى الفلاسفة - هو من كلام ابن سينا في هذه المسألة وهو قول سفسطائي فإنه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الحاصر فلذلك لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ، ولا يزال بعد يقترن به ، كالحال في وجود الحركة ، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك

والحقيقون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى

مع البارى سبحانه ، فضلاً عما دون العالم العلوى) ٢٧٥

الفرق بين المصنوعات والمخلوقات (أن المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها ، على عكس المخلوقات) ٢٧٥

الغزالي يناقش الفلاسفة في قولهم (إن الموجود لا يمكن إيجاده) فيقول : (إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحیح

النصوص والموضوعات الصفحة

وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً لا يكون موجوداً ، فقد بينا أنه لا يكون موجوداً إلا في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معلوماً ٢٧٥

الغزالي يقرر (أن الإيجاد مقارن لكون الفاعل موجوداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد

وكل ذلك مع الوجود لا قبله

فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجوداً ، والمفعول موجوداً ٢٧٦

الغزالي يروي عن الفلاسفة قولهم (إن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبدأ ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود ، فإن دام الارتباط ، دام الوجود ، وإن انقطع انقطع) ٢٧٦

الغزالي يروي عن الفلاسفة قولهم في الأشاعرة : إنكم تخيلتم (أن الباري تعالى لو قدر عدمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه يندعم ويبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس هو بالبناء ، بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه ، إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه) ٢٧٧

ابن رشد يقرر : أن الفاعل الموجد لا يتعلق بالمفعول الموجد من جهة ما هو موجود بالفعل ، الذي ليس فيه نقص أصلاً ، ولا قوة من القوى ٢٧٧

ابن رشد يقرر (أن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة ، وإنما هو موجود في باب الجوهر ، والإضافة عارضة له) .

ومعنى الوجود في باب الجوهر ، أن وجوده ليس نسبة بينه وبين غيره ، فالجوهر ليس يخضع للإيجاد والإعدام ؛ لأنه ليس يقبل العدم ، ولا الوجود من العدم

هكذا يرى فلاسفة المسلمين ، فإن طالبهم بتفسير معنى قولهم (إن

النصوص والموضوعات الصفحة

العالم ممكن) قالوا معناه أنه لو فرض أن زال موجهه ، لزال هو وكيف نوفق بين قولهم : (إنه ممكن) وقولهم (إنه موجود في باب الجوهر) ؟ ٢٧٧

الغزالي يوضح نسبة الفاعل بالمفعول من وجهة نظر الأشاعرة قائلاً :

(إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني الحال عندنا ، وهو موجود ، بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود ، فإن نفي عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلاً ، ولا تعلقه بالفاعل) ٢٧٨

ابن رشد يقرر (أن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل ، هي التي تسمى حدوثاً

والعدم شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك ، وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده) ٢٧٩

ابن رشد يقرر أن (الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما فصولها الجوهرية في الحركة ، كالرياح

والسموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة ، وإذا كان ذلك كذلك ، فهي في حدوث دائم لم يزل ، ولا يزال) ٢٨٠

ابن رشد يقرر (أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي ، كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما) ٢٨٠

ابن رشد يقرر أنه (لولا أن جوهر العالم في الحركة لم يحتاج العالم بعد

وجوده إلى البارئ سبحانه ، كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء ،
بعد تمامه والفراغ منه ، إلا لو كان العالم من باب المضاف)

٢٨٠

ابن سينا يرى أن (العالم مفتقر إلى حضور الفاعل له في حال وجوده ،
من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني :
لكون جوهر العالم كائناً في الحركة .

وكون صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف ، لا من
طبيعة الكيف ، أعني الهيئات والملكات المعودة في باب الكيف)

٢٨٠

الغزالي يحكي عن الفلاسفة قولهم الآتي - اعتراضاً على الأشاعرة -
(إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه فيلزم منه
أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً . وقديماً إن كان
قديماً .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان ، فهذا محال ؛ إذ من
حرك اليد في قذح ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ،
ولا بعدها)

٢٨٢

ابن رشد يقول (انظر كيف وضعت الأشعرية موجوداً قديماً ومنعوا عليه
الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه ، حتى كأن وجوده القديم
انقسم إلى وجودين
ماض ، ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط) .

٢٨٣

الغزالي يقول (لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل
حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجواز أن يكون
فعلاً ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له .
وإنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته
فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له)

٢٨٣

الغزالي يقرر أن (المعلول مع العلة يجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا
قديمين :

ومعلول العلة لا يسمى (فعل العلة) إلا مجازاً ، بل يسمى فعلاً بشرط
أن يكون حادثاً عن عدم)

٢٨٤

الغزالي يقول للفلاسفة (إنكم تتجملون بأسماء « فاعل » و « خالق » من
غير تحقيق . وإن الله تعالى عنكم ليس فاعلاً تحقيقاً ولا العالم
فعله تحقيقاً ، وإن إطلاق هذا الاسم مجاز عندكم لا تحقيق
له)

٢٨٥

ابن رشد يقول عن الغزالي (إنه كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم يأذن
له فيه)

٢٨٥

ابن رشد يقرر أن (الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلاً ،
ولا يزال ، أي لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ولا يزال
مخرجاً)

٢٨٥

ابن رشد يقول إن مسألة قدم العالم وحديثه (دارت بين آل أرسطو ، وآل
أفلاطون .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك أنه يضع
للعالم صانعاً فاعلاً .

وأما أرسطو طاليس ، فلما وضع أنه قديم شكك أصحاب أفلاطون
بمثل هذا الشك ، وقالوا : إنه لا يرى أن للعالم صانعاً ، فاحتاج
أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه بأجوبة تقتضي أن أرسطو يرى أن للعالم
صانعاً فاعلاً)

٢٨٧

ابن رشد يقرر أن (معنى القدم كون الشيء لا أول له ولا آخر ، ولذلك
يعنون بقولهم : « إن العالم قديم » أنه متقوم بأشياء قديمة ، لكونها
حركة .

النصوص والموضوعات

الصفحة

وهذا هو الذى لما لم تفهمه الأشعرية عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم، وإن العالم قديم؛ ولذلك كان اسم الحوادث الدائم أحق به من اسم القدم) ٢٨٧

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ، بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد . والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم

ابن رشد يقرر أن ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في الفقرة السابقة شيء لم يقله إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام ٢٨٨

الغزالي يصور رأى الفلاسفة في نشأة العالم وصدوره، يقول (العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه تعالى موجود واحد ، وهو أول المخلوقات، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر قائم بنفسه مجرد غير متحيز يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بـ « الملك . . . إلخ) ٢٨٨

الغزالي يقول (اختلاف الفعل وكثرته : إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة

خلاف ما نفعل بقوة الغضب . وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم .

الصفحة

النصوص والموضوعات

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره .

وهذه الأقسام كلها في المبدأ الأول محال ، سوى الكثرة بطريق التوسط) ٢٨٩

الغزالي يناقش نظرية صدور العالم عن الله عند الفلاسفة يقول (فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وليس الأمر كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً والإنسان مركب من جسم ونفس .

والفلك عندهم كذلك

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

ألا أن ذلك يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد) ٢٩١
ابن رشد يفند نقد الغزالي لنظرية الصدور عند الفلاسفة، يقول (هذا إنما يلزم من جعل هذا المطلب عاماً في جميع الموجودات . وأما من قسّم الموجود إلى .

الموجود المقارن .

والموجود الهيولاني المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التي يرتقى إليها الموجود المعقول، فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة ، وجعل بعضها لبعض فاعلات .

وجعل المبادئ المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول ، هو لها مبدأ .

ودلك مبين في كتبهم . . . فليس تلزمهم هذه الشكوك

وهذا هو مذهب أرسطو) ٢٩٢

ابن رشد يقرر أن القضية القائلة (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، هي قضية

النصوص والموضوعات

الصفحة

اتفق عليها القدماء ، حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجليل ، وهم يظنونونه الفحص البرهاني .

فاستقر رأي الجميع منهم على :

أن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .
ابن رشد يقرر (أنه كان معتقداً في القديم أن المبادئ الأولى ، اثنان : أحدهما للخير .

والآخر للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة .

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، هي النظام الموجود في العالم ، اعتقلوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة)

٢٩٣

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (اعتقلوا أنه لمكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض . . . وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شر .

فاقتضت الحكمة أن يوجد الخير الكثير ، وإن كان يشوبه شر يسير ؛ لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير)

٢٩٤

ابن رشد يستعرض إجابات الفلاسفة حول مشكلة كيف تصدر الكثرة عن

الواحد ؛ انظر فيما سبق الفقرة رقم (٢٩٢) والفقرة رقم (٢٩٩)

٢٩٤

رأى « انكساجوراس »

٢٩٥

رأى « أفلاطون »

٢٩٥

ابن رشد يقرر أن المشهور في أيامه هو (أن الواحد الأول صدر عنه صلوراً أولاً ، جميع الموجودات المتغايرة)

النصوص والموضوعات

الصفحة

وأن قضية (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) صارت مرفوضة

— انظر فيما سبق الفقرة رقم (٢٩٢) — ٢٩٦

ابن رشد يشرح كيفية صدور العالم عن الله بناء على مبدأ أنه قد صدر عنه جميع الموجودات المتغايرات مباشرة ، محاولاً أن يتفادى ما اعترض به

الغزالي على الفلاسفة ٢٩٧

ابن رشد يقرر أن (الأشياء التي حركت الفلاسفة لشرح صدور العالم عن الله بهذه الطريقة ، ليس يمكن أن تبين ههنا إذ كانوا قد بنوها على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة ، وبصنائع كثيرة ،

بعضها مرتب على بعض) ٢٩٧

ابن رشد يقرر (أن الفلاسفة من أهل الإسلام — كأبي نصر وابن سينا — لما سلموا لخصومهم .

أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد .

وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد .

وكان الأول عند الجميع واحداً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطروهم الأمر إلى أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية ، بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم .

الفلك الأعظم .

ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الأعظم .

إذ كان هذا المحرك مركباً :

مما يعقل من الأول .

وما يعقل من ذاته .

وهذا خطأ على أصولهم ؛ لأن العاقل والمقول هو شيء واحد في

العقل الإنساني ، فضلاً عن العقول المفارقة) ٢٩٧

ابن رشد يقرر أن ما يلزم الفارابي وابن سينا من الخطأ المشار إليه في الفقرة السابقة ، ليس يلزم أرسطو) ٢٩٨

ابن رشد يقرر (أن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم . وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب ، فاعل مطلق . والذي في الشاهد ، فاعل مقيد

والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق

والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول) ٢٩٨
دليل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرى عن المادة ٢٩٩
دليل أرسطو على أن العقل المنفعل لا كائن ولا فاسد ، من قبل أنه يعقل كل شيء ٢٩٩

أرسطو يرى (أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل :

ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض .

فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فعطى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه ، واحداً ، والواحد الذي به يرتبط

إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود ، وجود ذلك الموجود . .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التي في موجود

من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول الذي هو النار ، وتترقى بها) ٢٩٩

ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله (إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة) ثم يعقب ابن رشد قائلاً (ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده .

وإذا كان ذلك كذلك ، فيبين أن ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب ، أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن تقول .

وهذا بخلاف ما ظن من قال : إن الواحد يصدر عنه واحد .

فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك أن تتبين قولهم

هذا ، هل هو برهاني ؟ أم لا ؟ أعني في كتب القدماء لا في كتب

ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى

صار ظنيّاً) انظر الفقرة رقم (٢٩٢) ٣٠١

الغزالي يوضح أقسام الموجودات عند الفلاسفة يقول (الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محل ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست في محل .

وهذه تنقسم :

إلى ما هي محل لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما هي ليست بمحل ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة

بأنفسها .

وهي تنقسم :

إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها « نفوساً » .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ونسميها « عقولاً »

النصوص والموضوعات

الصفحة

فأما الموجودات التي تحل في المحل ، كالأعراض ، فهي حادثة ،
ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو :

حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محل ، وهي
ثلاثة :

أجسام ، وهي أحسها .

وعقول مجردة ، وهي التي لا تعلق لها بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية
ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .

ونفوس : وهي أوسطها ، فإنها تعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو
التأثير والفعل فيها .

فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر من العقول ، وتؤثر في
الأجسام ٢٠١

الأجسام عشرة

تسع سموات

والعاشر المادة التي هي حشو معقر فلك القمر ٢٠٢

السموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود .
فالمبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه

ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف
مبدأه (إلخ) ٢٠٤

المواد تخرج بسبب حركات الأفلاك والكواكب ، امتزاجات مختلفة

تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان ٢٠٤

العقول عشرة

وتحت كل عقل من العقول ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ،

وجرمه ٢٠٤

الصفحة

النصوص والموضوعات

من أين حصل هذا التثليث في المعلول الأول ؟

الغزالي يجيب - على لسان الفلاسفة - عن هذا السؤال قائلاً (لم
يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي به
يعقل نفسه .

ولزمه ضرورة ، لا من جهة المبدأ :

أن عقل المبدأ

وهو في ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل

من ذاته إلخ ٣٠٥

ابن رشد يقرر أن حكاية الغزالي نظرية الفلاسفة في كيفية نشأة
الكثرة عن الواحد (تخرص على الفلاسفة من ابن سينا ،
وأبي نصر وغيره) وهذا يعني أن ابن سينا وأبا نصر ، خالفاً
في هذه النظرية المذهب القديم .

وسواء اعتبر ذلك خطأ أو صواباً ، فهو على كل حال جانب من
جوانب التجديد الذي يضاف إلى فلاسفة المسلمين ٣٠٦

ابن رشد يحكي مذهب قدماء الفلاسفة في نظرية نشوء العالم عن المبدأ
الأول . يقول : (ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ ، هي
الأجرام السماوية .

ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد ، هي الحركة
للأجرام السماوية .

والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة .

الطاعة لها ، والحببة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة ، والفهم
عنها ، وإنها إنما خلقت من أجل الحركة) ٣٠٦

ابن رشد يتابع حديثه في شرح نظرية قدماء الفلاسفة في نشأة الكون عن
المبدأ الأول يقول : (لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية
هن مفارقات للمواد ، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به يحرك

- الأجسام ما هذا شأنه ، إلا من جهة أن الحرك أمر بالحركة (٣٠٧ .
ابن رشد يتابع شرح النظرية يقول (الأجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر لها) . . . ٣٠٧
ابن رشد يقرر (أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم في مادة ، والعلم ليس في مادة . فإذا وجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أو عقلاً) . . . ٣٠٧
كل ما يفيد حركة دائمة فإنه ليس جسماً ، ولا قوة في جسم . . . ٣٠٧
الجسم السواى إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات . . . ٣٠٨
المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود

إن الله سبحانه قد أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وإنه بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أنه بأمر الملك الأول في المدينة ، قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور ، في المدينة على جميع من فيها من أصناف الناس ، كما قال سبحانه

« وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا »

وهذا التكليف والطاعة هو الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت

على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً . . . ٣٠٨

ابن رشد يقرر أن (ما حكاها ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض ، فهو شيء لا يعرفه القوم .

— انظر الفقرة رقم (٣٠٦) — وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه « وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ »

وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلومة ، بعضها عن

بعض ، وجميعها عن المبدأ الأول) . . . ٣٠٩

ابن رشد يقول لو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين .
لوجب أن يكون الأمر هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة .

فإنه إن كان شيء وجوده في أنه مأمور ، فلا وجود له إلا من قبل الأمر الأول .

وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع ، بالخلق والاختراع والتكليف .

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم من مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك ، الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد هنا) . . . ٣١٠

الأشياء التي تسمى حية عالمة هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات

محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها أفعال محدودة

المتكلمون يقولون : إن كل فعل إنما يصدر عن حى عالم . . . ٣١١

السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة ، ويلزم من ذلك في الموجودات

التي دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من

الموجودات . . . ٣١٢

السموات أجسام حية مدركة وحركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام

ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد . . . ٣١٢

إنه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولو لم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان نبات ولا حيوان ، ولا جرى

الكون على نظام في كون الإسطقسات بعضها من بعض على السواء

لينحفظ لها الوجود

مثال ذلك إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب ، برد الهواء ، في جهة الشمال فكانت الأمطار ، وكثر وجود الأسطقس المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائي وفي الصيف بالعكس .

٣١٢

(الأفعال التي تلقى للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها دائماً ، من موجود موجود ، من المكان الواحد بعينه ، تلقى للقمر ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً مائلة ، وهي تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية . وأعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية ، الفاعلة لليل والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية ، مثل قوله سبحانه : (سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ)

٣١٣

إذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة . . . علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة . ويزيده إقناعاً في ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقة الحسية ، المظلمة الأجساد التي ههنا ، لم تعد الحياة بالجملة على صغر أحجامها ، وخساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها

وأن الجود الإلهي ، أفاض عليها الحياة ، والإدراك ، التي بها دبرت ذاتها ، وحفظت وجودها

علم على القطع أن الأجسام السماوية حرة أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ،

كما قال سبحانه :

[لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ]

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التي ههنا ، علم على القطع أنها حية ، فإن الحي لا يدبره إلا حي أكمل منه .

٣١٥

ابن رشد يقرر أنه (إذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة — أجسام السموات — الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ، ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا هي غير محتاجة إليها في جودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوان ، والنبات ، والجمادات .

وأن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً ، لكان واحداً منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده .

وإنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم والأمر هو الله تعالى ، وهذا كله معنى قوله تعالى

٣١٦

[آتَيْنَا طَائِعِينَ]

ابن رشد يقرر أنه (لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ذوى خطر وفضل ، مكبين على أعمال محدودة ، لا يخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم أميراً هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم عناية مستمرة هو أعلى قدراً منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له ، وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه : (وَكَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ . . . الخ)

٣١٧

النصوص والموضوعات

الصفحة

ابن رشد يقرر (أنه لو كانت السموات موجودة من ذاتها ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، لحاز عليها أن لا تأتمر لأمر واحد لها بالتسخير وأن لا تطيعه .

وإذا لم يحز ذلك عليها ، فهناك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لا في عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل في نفس وجودها ، فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات تقوم بالعبودية .

وهذا معنى قوله سبحانه

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام في قوله

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... الخ] ٣١٨

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان أمر السموات هكذا ، فيجب أن لا تكون خلقة أجسامها ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التى ههنا وأن العقل الإنسانى يعجز عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود .

فن رام أن يشبه الوجودين : أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد عليه الفاعلات ههنا ، فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة . ٣١٨

ابن رشد يقرر (أن إثبات وجوده تعالى من كون أجسام السموات محدثة على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون ففسير جداً .

النصوص والموضوعات

الصفحة

والمقدمات المستعملة في ذلك هى غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه .

ويتبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق إثبات وجوده سبحانه وتعالى) ٣١٩

ابن رشد يقرر أن المقصود الأول من تأليف كتابه «تهافت التهافت» هو ذكر شيء مما حكاه أبو حامد عن الفلاسفة وتبيين مرتبته من الحق ٣٢٠

الغزالي يعقب على نظرية الفلاسفة في نشأة العقول والنفوس والكواكب عن المبدأ الأول - انظر الفقرة رقم (٢٨٨) وما بعدها - فيقول (ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه

أو أورد جنسه في الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقليل : إنها ترهات لا تفيد غلبة الظنون) ٣٢٠

ابن رشد يقول عن الغزالي - انظر الفقرة (٣٢٠) - (لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات ، فإن الصانع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزى بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون ، وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء ، والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن تتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التى حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين

- الأقوال التي يروم بها هو أبطاها) ٣٢٠
- الغزالي يعترض نظرية ابن سينا وأمثاله في نشأة العالم فيقول (ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود .
- فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده ؟ أو غيره ؟
- فإن كان عينه ، فلا ينشأ عنه كثرة
- وإن كان غيره ، فهلا قلتم : في المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود ، وهو مع ذلك واجب الوجود) ٣٢١
- ابن رشد يدعي عدم صحة المقايضة التي قام بها الغزالي بين الواجب والممكن ، فيقول (إنه ترك قسماً ثالثاً ، وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائداً على الوجود خارج النفس ، وإنما هو حالة للموجود الواجب ليست زائدة على ذاته ، وكأنها راجعة إلى نفس العلة) ٣٢٣
- ابن رشد يقرر (أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس) ٣٢٦
- ابن رشد يخطئ ابن سينا في ظنه أن الوحدة معنى زائد على الذات الواحدة
- ابن رشد يقرر أن ابن سينا أول من استنبط عبارة (ممكن الوجود من ذاته ، واجب الوجود من غيره) ٣٢٦
- ابن رشد يصف عبارة ابن سينا (الخاصة بالإمكان بالذات والوجوب بالغير) بالرداءة ٣٢٧
- ابن رشد يقرر أن (كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ليس يقتضي أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته خارج النفس) ٣٢٧
- ابن رشد يقرر أن القدماء لم يعدوا مقولة الإضافة ضمن الموجودات خارج النفس) ٣٢٧
- ابن رشد يدعي أن الغزالي يوجب أن يكون كل ماله مفهوم زائد يقتضي

- معنى زائداً خارج النفس بالفعل ٣٢٧
- ابن رشد يقرر (أن الموجود إذا قسم فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية . أو أحوال إضافية .
- أو أعراض زائدة على الذات .
- فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضي ولا بد تكثر الأفعال عنه
- وأما قسمته إلى أحوال إضافية أو عرضية ، فليست تقتضي تكثر أفعال مختلفة) ٣٢٩
- ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية حشيت بأقويل ظنية ، صارت بمقتضاها شبيهة بصناعة الفقه ٣٣٣
- الغزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نشأة العالم ، فيقول (أعقل المصادر الأول مبدأه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟
- فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره) ٣٣٤
- ابن رشد يجيب عن اعتراض الغزالي السابق ، فيقول (الصحيح أن عقل الصادر الأول لمبدئه هو عين ذاته) ٣٣٤
- ابن رشد يقرر (أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا أمراً مضافاً وهو كونه مبدأ) ٣٣٤
- ابن رشد يقرر (أن الأول عند الفلاسفة هو جميع العقول ، بل هو جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها) ٣٣٤
- ابن رشد يقرر أن (ما حكاها الغزالي عن الفلاسفة في وجود الكثرة في العقول فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد ، غير جار على أصولهم ، فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم) ٣٣٦
- ابن رشد يقرر أن العقول (لا تتباين عند الفلاسفة من جهة البساطة والكثرة ، وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول) ٣٣٦

النصوص والموضوعات

الصفحة

ابن رشد يقرر أن (الفرق بين عقل الأول ذاته ، وعقل سائر العقول ذواتها - من وجهة نظر الفلاسفة - أن الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما ، مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ، فتدخلها الكثرة من هذه الجهة) ٣٣٦

ابن رشد يقرر أن العقول (ليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة ، إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول) .

انظر الفقرة التي قبل السابقة التي يقول ابن رشد فيها (إن العقول لا تتباين من جهة البساطة والكثرة وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول) ٣٣٦

ابن رشد يقرر أن العقول (لا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط ، لأن الأول معدود في الموجود بذاته ، وهي في الوجود المضاف)

ابن رشد يقرر (أنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول الفارقة معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها تستوى ، في البساطة ، فإنهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد ، وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول .

والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها ، وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به

فلو كان العقل والمعقول في واحد منها في المرتبة التي هي في الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة بغيرها) . ٣٣٨

ابن رشد يقرر أن الكلام الذي ساقه سابقاً في شأن العقول هو كلام جدلي (وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاماً برهانياً مع قصور نظر الإنسان في هذه المعاني ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل ، حتى يعرف ما هي النفس . ولا يعرف

النصوص والموضوعات

الصفحة

ما هي النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي ، وبالمعارف العامة ، التي ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذى . ولذلك صارت الأشعرية إذا حكمت آراء الفلاسفة أتت بما هو في غاية الشناعة والبعد) . ٣٣٨

الغزالي يتابع اعتراضاته على نظرية الفلاسفة بخصوص علم الله فيقول (فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته . وعقله ذاته هو عين ذاته .

فالجواب من وجهين .

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين . ومن قنع أن يكون قوله في الله سبحانه وتعالى راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود ، فإن ما يعقل نفسه ويعقل غيره ، أشرف منزلة

وقد انتهى بهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى

« مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسُهُمْ »

لظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم

فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه) ٣٣٩

ابن رشد يرد على قول الغزالي الوارد في الفقرة السابقة قائلاً : (إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية إذا عرضت على بادئ الرأي ، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم شبيهة بما يدركه النائم في نومه

وإن كثيراً من هذه الأمور ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل إلى أن يقع لأحد بها اقناع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين)

٣٤١

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن تناول العقول

٣٤٣

ابن رشد يقرر أن الجدل مباح في سائر العلوم ومحرم في العلم الإلهي

٣٤٤

ابن رشد يقرر أن موقف الفلاسفة في العلوم الإلهية أضعف من موقفهم في سائر العلوم

٣٤٤

ابن رشد يقول (ولم نك نستجيز الخوض في العلم الإلهي في كتاب يعرض على الجمهور إلا لأن الغزالي أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة والله سائله وحسيه)

٣٤٥

ابن رشد يشرح منهج الفلاسفة في البحث قائلاً (أما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم ، لا مستنديين إلى قول يندعون إلى قبوله من غير برهان ، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة)

٣٤٥

« الصورة » هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً بعد أن كان معدوماً

٣٤٦

« المادة » ما منه يتكون الشيء .

٣٤٦

« الفاعل » ما عنه يتكون الشيء .

٣٤٦

« الغاية » ما من أجله يتكون الشيء .

٣٤٦

ما به يتكون الشيء ، وما عنه يتكون الشيء ، واحد : إما بالنوع ، وإما بالجنس

٣٤٧

الأسباب لا تمر إلى غير نهاية

٣٤٧

السموات هي مبادئ الأجرام الكائنة الفاسدة

٣٤٩

الأجرام السماوية غير متكونة على نحو يجعلها قابلة للكون والفساد

٣٤٩

للسموات مبادئ محركة لها ليست أجساماً ، ولا قوة في أجسام

٣٥١

كل قوة في جسم فهي متناهية

٣٥١

المبادئ المحركة للسموات عقول محضة

٣٥٢

العقول المفارقة تعقل صور الموجودات ، والنظام الذي في العالم

٣٥٢

نسبة الوجود المحسوس من الوجود العقول ، هي نسبة المصنوعات من علم

٣٥٣

الصانع

٣٥٣

السموات تدبر عالم العناصر من جهة أنها ذوات نفوس

٣٥٣

العقول المفارقة أشرف من العقول الإنسانية ، وإن اشترك الكل في أن

٣٥٣

معقولاتها هي صور الموجودات

٣٥٣

صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني ، إذ كان يستكمل بها على جهة

٣٥٣

ما يستكمل الشيء الموجود بصورته

٣٥٣

معقولات العقول المفارقة هي العلة في صور الموجودات ، لأن النظام

٣٥٣

والترتيب الذي في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب

٣٥٤

الذي في تلك العقول المفارقة

٣٥٤

الترتيب الذي في العقل الإنساني تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات

٣٥٤

ونظامها ، ولذلك كان عقل الإنسان محدوداً بالقياس إلى العقول

٣٥٤

المفارقة ، لأنه لم يحط بكل ما في الكون من ترتيب ونظام

٣٥٤

صور الموجودات المحسوسة لها مراتب في الوجود :

٣٥٤

أخسها وجودها في المواد

ويلى هذه الدرجة وجودها في العقل الإنساني

ثم وجودها في العقول المفارقة

ووجودها في العقول المفارقة متفاضل لتفاضل تلك العقول

٣٥٤

النصوص والموضوعات

الصفحة

الجرم السماوى جسم واحد شبيه بجسم الحيوان الواحد ، وله حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية ، وهى تقلته بجميع جسده ، والتي تنشأ عنها حركته اليومية ٣٥٥

سائر الأجرام السماوية وحركاتها شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية ٣٥٥

الأجرام السماوية

ترتبط أجسامها بعضها ببعض ، وبهذا الارتباط تؤلف جسماً واحداً ، وتهدف إلى غاية واحدة . هى تدبير العالم بأسره وهى من أجل هذا كله ، ترجع إلى مبدأ واحد ، فإن وحدة الجسم ووحدة الغاية ، دليل صدورها عن مبدأ واحد ٣٥٥

العقول المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب فى جميعها ٣٥٥

الأول لا يعقل إلا ذاته ٣٥٦

الأول يعقله ذاته يعقل جميع الموجودات ، بأفضل ترتيب وأفضل نظام ٣٥٦

الأقل شرفاً لا يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف منه ٣٥٦

الأشرف لا يعقل من الأقل شرفاً ما يعقل الأقل شرفاً ، من ذاته ٣٥٦

معنى قولهم

« الأول لا يعقل إلا ذاته »

وإن ما يلى الأول إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه » ٣٥٧

ما يعقل الأول من ذاته هو علة لجميع الموجودات ٣٥٧

« ما يعقله كل واحد من العقول هو إما علة للموجودات الخاصة به وإما علة لذاته » ٣٥٧

ابن رشد يشنع على الأشعرية فى قولهم

إن ههنا ذاتاً غير جسمانية ، ولا هى فى جسم ، حية ، عالمة ،

الصفحة

النصوص والموضوعات

مريد ، قادرة ، متكلمة ، سمعية ، بصرية ، وهى الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه ، وهى موجودة مع كل شئ ، وفى كل شئ ، أعنى متصلة به اتصال وجود قاتلاً

(إن ما هذه صفته ، فهو ضرورة من جنس النفس ، لأن النفس هى ذات ليست بجسم ، حية ، عالمة ، قادرة ، مريدة ، سمعية ، بصرية ، متكلمة

فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ، من من حيث لم يشعروا

وسنذكر الشكوك التى تلزم هذا الوضع :

وأظهرها على القول بالصفات :

أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة ، فيكون ههنا تركيب قديم ، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية ، من أن كل تركيب محدث ؛ لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث

ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ، ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات

بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه

وشبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو فعل ، فهو صادر عن فاعل ، مريد ، قادر ، مختار ، حى ، عالم

وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا

وقالوا : ما سوى الحى فهو جماد وميت . والميت لا يصدر منه

فعل

فما سوى الحى لا يصدر منه فعل

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية

النصوص والموضوعات

الصفحة

ونفوا مع هذا ، أن يكون للأشياء الحية في الشاهد أفعال
وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد ، وإنما فاعلها

الحي الغائب

فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد
من أفعاله .

وأيضاً فن أبن - ليت شعري !! - حصل لهم هذا الحكم على الغائب
والطريق الذي سلكوه في إثبات الصانع هو أنهم وضعوا أن الحادث
له محدث ، وأن هذا لا يمر إل غير نهاية ، فيستمر الأمر ضرورة
إلى محدث قديم

وهذا صحيح لكن ليس يبين من هذا أن هذا القديم ليس جسماً . ٣٦٢
الفعل في الشاهد يغير الموجود من صفة إلى صفة ، لا أن يغير العدم إلى
الوجود ، بل يحول الموجود إلى الصورة .

والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من موجود ما إلى موجود ما ،
مخالف له ، في الجوهر ، والحد ، والإسم ، والفعل ، كما قال تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً

فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً] ٣٦٢

القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد ٣٦٢
ابن رشد يرى أن السموات ليست أول المحدثات بدليل قوله تعالى .

[أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا]

وقوله تعالى

[وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ]

وقوله تعالى

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ]

٣٦٢

٣٦٣

الفاعل عند الأشاعرة يفعل مادة الشيء وصورته .
الضد لا يتقلب إلى ضده ، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً ، ولا نفس
الحرارة برودة ، ولكن المعدوم هو الذي يعود موجوداً ، والحرار بارداً ،

النصوص والموضوعات

الصفحة

والبارد حاراً ٣٦٣

المعتزلة يقولون : إن العدم ذات ما ، إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعربة

من صفة الوجود ، قبل كون العالم ٣٦٤

المعتزلة يقررون أنه ليس يلزم أن يكون الشيء من الشيء ، بل يخلق

الله الشيء من لا شيء ، دفعة ، إذ لو كان يلزم أن يوجد الشيء من

الشيء لمر الأمر إلى غير نهاية .

ويرد ابن رشد على هذا قائلاً : (والجواب : أنه إنما يمتنع

من ذلك ما كان على الاستقامة ، لأنه يوجد ما لانهاية له بالفعل .

وأما دوراً فليس يمتنع ، مثل أن يكون من الهواء نار ، ومن النار هواء

إلى غير نهاية ٣٦٤

دليل المتكلمين على حدوث العالم ، هو أن مالا يخلو عن الحوادث
فهو حادث

والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .
ويناقش ابن رشد هذا الاستدلال قائلاً :

وأحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال - إذا سلمت لهم

هذه المقدمة - هو أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث

في الشاهد ، هو حادث على أنه حادث من شيء ، لا من

لا شيء

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء

وأيضاً فإن الموضوع عند الفلاسفة - وهو الذي يسمونه « المادة

الأولى » - ليس يخلو عن الجسمية ، والجسمية المطلقة عندهم

غير حادثة

والمقدمة القائلة

« إن مالا يخلو عن الحوادث حادث » ليست صحيحة ، إلا مالا يخلو

عن حادث واحد بعينه

النصوص والموضوعات

الصفحة

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هي واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع حادثاً ؟
ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، ولا آخر

وذلك واجب عند الفلاسفة) ٣٦٤

ابن رشد يعترض على المتكلمين قائلاً (وضع المتكلمين أن الفاعل الواحد بعينه الذى هو المبدأ الأول ، هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسط ، وضع يخالف ما يحس من فعل الأشياء بعضها فى بعض وأقوى ما اقتنعوا به فى هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولاً ، لمر الأمر إلى غير نهاية

ولأنما يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنمما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول

والحرك محرك من جهة ما هو متحرك ، وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنمما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدم لا يفعل شيئاً

والذى يلزم عن هذا ، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلاً ، لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم) ٣٦٦

مذهب المعتزلة فى الصفات قريب من مذهب الفلاسفة ، وذلك خشية التركيب وما يجر إليه من أنه عرض وكل عرض حادث ، وأن كل مركب لا بد له من مركب ٣٦٨

من العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه ٣٦٩

ابن رشد يتأول قول القدماء « المبدأ لا يعقل إلا ذاته » انظر الفقرات رقم (٣٥٦) ، (٣٥٧) - قائلاً :

(أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ،

الصفحة

النصوص والموضوعات

فهو جاهل بجميع ما خلق
فإنما كان يلزم ذلك ، لو كان ما يعقل من ذاته ، شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق

ولأنما الذى يضعون أن الذى يعقله من ذاته ، هو الموجودات بأشرف وجود ، وإنه العقل الذى هو علة للموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله ، كالحال فى العقل منا

فمعنى قولهم : « إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ؛ بل بالجهة التى لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو لشاركه فى علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

وهذه هي الصفة المختصة به تعالى سبحانه) ٣٦٩

لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى

معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد ٣٧٠

تبيين فى علم النفس أن اللون وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده فى القوة العاصرة

وبذلك أن له فى القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده فى القوة الخيالية وله فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات .

وكذلك نعتقد أن له فى ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع

وجوداته ، وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه ٣٧١

نسبة أجزاء الموجودات من العالم كلة نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان

الواحد ٣٧٤

ابن رشد يفسر قوله تعالى

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

ابن رشد ينقد القضية القائلة « إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أو لا واحد

ثم فاض من ذلك الواحد كثرة » ٣٧٤

النصوص والموضوعات	الصفحة
اسم الفاعل يقال على الذى فى هبولى ، والذى فى غير هبولى ، باشتراك الاسم	٣٧٥
كيفية صدور الكثرة عن الواحد	٣٧٥
العالم أشبه شئاً بالمدينة ، فكما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورثاسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم فى العالم .	٣٧٦
الذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة ، هو الذى يعطى الوجود لأن الصورة والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات .	
فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الذى يعطى الصورة والذى يعطى الصورة هو الفاعل ، فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الفاعل ، ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ ، فإنه : فاعل ، وصورة ، وغاية .	٣٧٧
حالة المبدأ الأول من الموجودات المحسوسة أنه لما كان هو الذى يعطيها الوجدانية ، وكانت الوجدانية التى فيها هى سبب وجود الكثرة التى تربطها تلك الوجدانية صار مبدأ لهذه كلها على أنه : فاعل ، وصورة ، وغاية	
وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهى الحركة التى تطلب بها غايتها التى من أجلها خلقت وذلك :	
إما لجميع الموجودات ، فبالطبع	
وإما للإنسان فبالإرادة ، ولذلك كان مكلفاً من بين سائر الموجودات ومؤمناً من بينها ، وهو معنى قوله سبحانه	
[إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا]	٣٧٧
سبب قول القوم « إن هذه الرثاسات التى فى العالم — وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول — صدر بعضها عن المبدأ الأول بلا واسطة وصدر بعضها عنه بواسطة عند السلوك والترقى من العالم الأسفل ،	

النصوص والموضوعات	الصفحة
إلى العالم الأعلى)	٣٧٨
هل الترتيب الذى بين الكائنات هو ترتيب من أجل الفعل ؟ أم هو ترتيب من أجل المكان ؟	٣٧٩
الغزالي يعترض على الفلاسفة فى قولهم « إن الأول لا يعقل إلا نفسه » وقولهم « إنه يعقل نفسه وغيره »	
ومنشأ اعتراضه عليهم قولهم : إنه واحد وحده مطلق لا تكثر فيه بوجه	٣٨٠
ابن رشد يناقش اعتراض الغزالي السابق ، ويرد عليه .	٣٨٢
الغزالي يعترض على الفلاسفة اعتراضاً آخر من جراء علم الأول نفسه ، هل هو عين نفسه ، أو غيره .	٣٨٤
ابن رشد يقرر أن الكلام فى هذا المقام يتفرع إلى فرعين الفرع الأول : يتعلق بالعلم ، وكيفية علمه بنفسه ، وعلمه بغيره وهذه مسألة خاض فيها القدماء	
الفرع الثانى : مسألة صدور العالم عن المبدأ الأول ، فابن سينا قد انفرد بالقول الذى حكاه الغزالي ورد عليه ، وليس لأحد من القدماء فيه قول ، ولا عليه برهان	٣٨٥
الغزالي يعترض على الفلاسفة فى قولهم : « إن العقل الأول صدر عنه ثلاثة أشياء ، لأن فيه جهات ثلاثاً » قائلاً : إن العقل الأول مربع الجهات لا مثلث الجهات ، فكان ينبغى أن يصدر عنه أربعة أشياء لا ثلاثة .	٣٨٦
ابن رشد يخطئ ابن سينا فى قوله « إن الجسم السماوى مركب من صورة ، وهبولى ، كسائر الأجسام »	
ويقرر « أن الجسم السماوى بسيط لا مركب ، ولو كان مركباً لفسد »	٣٨٨
الغزالي يعترض على الفلاسفة قائلاً : (إن الحرم الأتصى على حد مخصوص فى الكبر ، فاخصاصه بذلك القدر ، زائد على وجود ذاته ، فلا بد	

النصوص والموضوعات
له من مخصص بذلك المقدار)

وهذا يعنى أن الجهات أربع لا ثلاث ٣٨٩
ابن رشد يقر اعتراض الغزالي ويقول : (هذا ليس رأياً للفلاسفة ،
فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة) ٣٩٠
الغزالي يجيب عن الفلاسفة قائلاً (فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه
لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه
لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى)
ثم يرد جوابهم هذا قائلاً : (وتعيين جهة النظام هل هو كاف في
وجود ما به النظام ؟ أم يفتقر إلى علة موحدة ؟) ٣٩١
قال ابن رشد (حاصل قول الغزالي السابق أنه يلزم الفلاسفة أن في الجسم
أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد إلا أن
يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة

أو يعتقد أن كثيراً من لواحق الجسم يصدر عن صورة الجسم

وصورة الجسم عن الفاعل

وعلى هذا رأى فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم المتكون عن

الفاعل له ، صدوراً أولاً ، بل بتوسط صدور الصورة عنه

وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين) ٣٩٢

الوجه الثالث : — من أوجه اعتراض الغزالي على الفلاسفة — أن الفلك الأقصى
انقسم إلى نقطتين هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما
وأجزاء المنطقة يختلف وضعهما ، فلا يخلو :

إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهاً ، فلم يلزم تعيين
نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض

فما مبدأ تلك الاختلافات ، والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى

النصوص والموضوعات
الصفحة

واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب :

إلا بسيطاً في الشكل ، وهو الكرى . ومتشابهاً في المعنى ، وهو الخلو

عن الخواص المميزة) ٣٩٣

ابن رشد يقول (البسيط يقال على معنيين

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من صورة

ومادة ، وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة :

إنها بسيطة

والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة مغايرة للصورة ،

بالقوة وهي الأجرام السماوية

والبسيط أيضاً يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد ، وإن كان

مركباً من الاسطوانات الأربعة) ٣٩٣

ابن رشد يقول : (ما أكذب القضية القائلة : « إن الواحد لا يصنع إلا

واحداً » إذا فهم منه ما فهم ابن سينا وأبو نصر ، وأبو حامد في

المشكاة ٣٩٥

الغزالي يقول (هل يمكن أن يقال : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ،

لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة ، والباقي لم نطلع

عليه ، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في :

أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير) ٣٩٦

الغزالي يعرض حلاً يدفع به ما ورد على مبدأ الفلاسفة القائل : إن الواحد

لا يصدر منه إلا واحد يقول « فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من

الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي

لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن « مبدأ الكثرة

كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير » ٣٩٦

ابن رشد يحمل ابن سينا والفارابي مسئولية الخلط في نظرية الصدور التي

خالفا فيها أوائل الفلاسفة ، يقول (والعجب كل العجب كيف

النصوص والموضوعات

الصفحة

خفي هذا على أبي نصر وابن سينا : لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني ، إنما هي : مما يعقل ذاته

وما يعقل من غيره

لزم عندهم أن تكون ذاته ، ذات طبقتين : أعنى صورتين : فأى لبت شعري ، هي الصادرة عن المبدأ الأول ؟ وأى هي غير الصادرة ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية ، ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلا ، كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها

وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي فضلا عن الجدلي .

ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ماموضع من كتبه : إن علومهم الإلهية هي ظنية .

٣٩٧

الغزالي يعارض الحل الذي أورده في الفقرة (٣٩٦) يقول (فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ، ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدر منه : جميع النفوس الفلكية والإنسانية

النصوص والموضوعات

الصفحة

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية) ٣٩٨
ابن رشد يوافق الغزالي على ما اعترض به على الفلاسفة — انظر الفقرة (٣٩٨) —
قائلا : هذا اللزوم هو صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر
عن المبدأ الأول ، هي الوجدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً
واحداً مع الكثرة الموجودة فيه) ٣٩٩

الغزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٣٩٨) بخصوص
نظرية الصدور — يقول (ثم يلزم عنه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا
جاز تولد كثرة يقال إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في
وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون
وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزم ولا يدري عددها) ٤٠٠

ابن رشد يقف من نص الغزالي السابق موقف الشرح ولا يزيد .
الغزالي يعرض وجهة نظر لصالح الفلاسفة ثم يردّها قائلا (فإن قيل :
لقد كثرت الأشياء حتى زادت على الألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة
في المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلهذا أكثرنا الوسائل

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات
إلا أن يقال : إنه يستحيل . فنقول : لم يستحيل ؟ ٤٠١

الغزالي يرسم للباحثين منهجاً يحدد لهم به طريقة رد الآراء وتزييفها .
فالرأي لا يرد ويزيف : لأنه مستبعد ، بل لأنه مستحيل . وفرق
كبير بين المستبعد والمستحيل ٤٠١

ابن رشد يقر الغزالي على ما يعترض به على الغاراني وابن سينا إقراراً مبروراً
بالإشفاق عليهما من التوط فيما أتاح الفرصة لأبي حامد أن يشنع
عليهما يقول : (لو جابوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول
فيه كثرة ولا بد
وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوجدانية اقتضت أن ترجع
الكثرة إلى الواحد

النصوص والموضوعات الصفحة

وأن تلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد ، وخرجوا من هذه الشناعات فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجاباً يجاوبه بجواب صحيح ، سرّ بذلك . . . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم :

« إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ثم وضعوا في ذلك الواحد المصادر كثرة ، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة فهذا كله هذيان وخرافات

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء ، لم يقدر أن يقولوا في ذلك شيئاً . . .

٤٠٢

ابن رشد يصحح قضية الفلاسفة الخاصة بمسألة الصدور ، بما ذكره في الفقرة رقم (٤٠٢) ويقول (وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة : « إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » قضية صادقة

٤٠٣

وأن « الواحد يصدر عنه كثرة » صادقة أيضاً . . . أبو حامد يتابع اعتراضاته على نظرية الصدور الواردة عن ابن سينا والفارابي فيقول : (ثم نقول : هذا باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه : فلك الكواكب ، وفيه الف ونيف ومائتا كوكب

وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس ، والسعود

فبعضها على صورة الحمل ، والثور ، والأسد

النصوص والموضوعات الصفحة

وبعضها على صورة الإنسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس وتختلف مقاديرها في ذاتها

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا ، لحاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فيكفيها علة واحدة

فإن كان اختلاف صفاتها ، وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :

علة لصورته

وعلة لهيولا

وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة ، أو المبردة ، أو المسعدة ، أو المنحسة

ثم لاختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل الثاني ، تصورت في الأول ووقع الاستغناء

٤٠٤

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالي السابق قائلاً : (إذا فهم من القول : أن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد

لا واحد بالعدد من جهة

وكثير من جهة

وأن الوجدانية منه هي علة وجود الكثرة

فلن ينفك من هذه الشكوك أبداً)

٤٠٥

الغزالي يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نظرية الصدور — انظر الفقرة

رقم (٤٠٤) فيقول — (الاعتراض الخامس: هو أننا نقول: سلمنا هذه الأوضاع الباردة، والتحكيمات الفاسدة، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم
إن كون المعلول الأول ممكن الوجود، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه

وعقله نفسه، اقتضى وجود نفس الفلك منه
وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه

وما الفصل بين هذا وبين من عرف وجود إنسان غائب
وأنه ممكن الوجود

وأنه يعقل نفسه وصانعه

فقال: يلزم من كونه ممكن الوجود، وجود فلك

فيقال: وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود، وبين وجود فلك منه

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه، ولصانعه شيئان آخران

وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه، وكذا في موجود آخر؛

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن، إنساناً كان، أو ملكاً، أو فلماً

فلست أدري كيف يقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلاً عن العقلاء) ٤٠٦

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالي السابق قائلا (أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله، فهي أقاويل غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست

تبليغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل) . . . ٤٠٧

ابن رشد يقول عن الغزالي (إن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء

وإن كان علم التوحيه فيها فقصده، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له، فهو غير معذور

وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة — أعني المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة، كما يظهر من قوله بعد — فهو صادق في ذلك، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة، وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد

وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة) ٤٠٩

الغزالي يتابع البحث في نظرية الصدور قائلا (فإن قال قائل: « فإذا أبطلتم مذهبهم فاذا تقولون أنتم؟

أترعون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان فتكايرون العقول؟

أم تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة فتكون التوحيد؟

أو تقولون: لا كثرة في العالم فتتكرون الحس؟

أو تقولون: لزمت بالوسائل فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟

قلنا: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممد، وإنما غرضنا أن

نشوش دعاويهم وقد حصل

على أنا نقول:

ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد، مكابرة للعقول؟

أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية، مناقض للتوحيد؟

فهاتان دعويان باطلتان، لا برهان لهما عليهما

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد، كما يعرف

استحالة كون الشخص الواحد في مكانين

وعلى الحملة لا يعرف بضرورة ، ولا بنظر
وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر ، مريد يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ، يخلق الاختلافات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى
ما يريد

فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر . وقد ورد به الأنبياء
المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى ، ففضول وطمع في
في غير مطمع

ولذين طمعوا في طلب مناسبه ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى
أن المعلول الأول :

من حيث أنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك

ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك
فهذه حماقة ، لا إظهار مناسبة

فلنقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم ،
وليصدقوا فيها : إذ العقل لا يحيلها
ولنترك البحث عن :

الكيفية ، والكمية ، والماهية

فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ٤١٠

أين رشد يرد على قول الغزالي السابق ، فقرة فقرة ؛ فيقول (قوله « إن كل
ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية ، فواجب أن نرجع فيه إلى
الشرع » حق

وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي ، إنما جاء متمماً لعلوم
العقل : أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان
بطريق الوحي

وأما قولهم : « وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم » فإنه لا يليق هذا الغرض

به ، وهي هفوة من هفوات العالم ؛ فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده
طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك ، وتحجير العقول .

وأما قوله : « فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد »
كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين »

فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق ،
فلن يخرج كون المقدمة القائلة :

« إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط »

من أن تكون يقينية في الشاهد

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين في كتاب البرهان ، والسبب
في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوى التصديق بها ،
وإذا لم يساعدها الخيال ضعف

والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور ، ولذلك من ارتاض بالمعقولات ،

وأطرح التخييلات ، فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق (٤١١)
(قيل : إن فرق الفلاسفة يحييون عن نشأة الكثرة بواحد من أجوبة ثلاثة :

أحدها : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى

الثاني : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الآلات

الثالث : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الوسائط)

وابن رشد يقرر (أن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب

بجواب برهاني ، ولكن لسنا نجد ، لأرسطو ، ولا لمن اشتهر من
قدماء المشائين ، هذا القول الذي نسب إليهم إلا لفرغوريوس الصوري

صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم

والذي يجري عنده على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة
الأسباب

أعني المتوسطات ، والاستعدادات والآلات (٤١١)

إذا عدم ذلك الفعل ، عدم المفعول ، وإذا وجد ذلك الفعل ،
وجد المفعول

٤٢٧ (أى هما معا)

٤٢٩ الغزالي يسوق رأياً على لسان الفلاسفة قائلًا : (فإن قيل : نحن إذا قلنا :
للعالم صانع لم نعن به فاعلاً مختاراً يفعل ، كما نشاهد في أصناف
الفاعلين

من الخياط ، والنساج ، والبناء

بل نعني به علة العالم ، ونسميه « المبدأ الأول » على معنى أنه
لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فهذا
التأويل) ٤٢٩

ابن رشد يرد على الغزالي قائلًا : (هذا كلام مقنع غير صحيح ، فإن اسم
العلة يقال باشتراك الاسم على العلة الأربعة : الفاعل ، والصورة ،
والهيولى ، والغاية

ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلاً

وإن قالوا : أردنا السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ، ولا يزال ،
ومفعوله هو هو ، لكان جواباً صحيحاً على مذهبهم على ما قلناه ،

٤٣١ (غير معترض عليه)

مرور الأسباب إلى غير نهاية ، هو من جهة ما ، عندهم ممتنع ، ومن

٢٣٣ جهة ما ، واجب

٤٣٦ الدهرية تجوز مرور العلة إلى غير نهاية

النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدير له ، واحد كما أن النظام الذى

٤٣٧ فى الجيش يظهر منه أن المدير له واحد ، وهو قائد الجيش .

الحكم بتركب جميع الأجسام من هيولى وصورة ، حتى أجسام الأفلاك

٤٣٧ ليس هو مذهب ابن سينا

إن كل مركب من هيولى وصورة محدث ، مثل حدوث البيت والخزانة .

ملحق

نصوص وموضوعات

القسم الثانى

المسألة الرابعة

فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم .

الغزالي يثبت عجز الفلاسفة عن إثبات وجود الله يقول : (الناس
فرقتان : فرقة أهل الحق ؛ وقد رأوا أن العالم حادث . وعلموا ضرورة أن
الحادث لا يوجد بنفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم فى
القول بالصانع

وفرقة أخرى : وهم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو
عليه ، ولم يشبوا له صانعاً

ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك
صانعاً

٤٢٧ وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال)

ابن رشد يرد على الغزالي ويوضح أن مذهب الفلاسفة فى إثبات وجود
الله أقرب إلى العقل من مذهب أهل السنة ومذهب الدهرية ، فيقول :
(الفاعل يلقى صنفين

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه . وهذا إذا تم

كونه استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت عن البناء

والصنف الثانى : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود
لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به

وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوٍ لوجود ذلك المفعول : أعنى أنه

والسواء ليست عند الفلاسفة محدثة بهذا النوع من الحدوث ؛ ولذلك سموها أزلية ، أى إن وجودها أزلى

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهوى ، كان ما ليس بفاسد ، ليس بذى هوى ، بل هو معنى بسيط . ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام ، لما لزم أن تكون مركبة من هوى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واحد فى الوجود ، كما هو فى الجسم . فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهوى هى الجسم . فالجسم السامى لما كان لا يفسد دل على أن الهوى فيه ، هى الجسمية الموجودة بالفعل ، وأن النفس التى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم ؛ لأن الجسم ليس يحتاج فى بقائه إلى النفس ، كما تحتاج أجسام الحيوانات ، وإنما تحتاج إلى النفس ، لا لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة .

٤٣٧

الغزالي يقول (إنه يلزم على مساق مذهب الفلاسفة أن تكون أجسام العالم قديمة لا علة لها) ابن رشد يقول (وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة ، والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الأول الذى لا علة له بما نسبته إليهم من الاحتجاج)

٤٣٩

قال الغزالي (الوجه الثانى : هو أن يقال : ثبت تقديرنا أن هذه الموجودات لها علة . ولكن لعلها علة ، ولعلها العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية

وقولهم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم . وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له ، فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض ، وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا علة له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ، كما أن الزمان السابق

له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له

فإن زعمنا أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال . والمعدوم لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، فيلزمكم فى النفوس البشرية المفارقة للأبدان ؛ فإنها لا تبقى عندكم والموجود المفارق للأبدان من النفوس لا نهاية لأعدادها ؛ إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من نقطة ، إلى غير نهاية فإن قيل : النفوس ليس بينها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات

وأما النفوس فليست كذلك

قلنا : وهذا الحكم فى الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفقود ؟

ولم تنكروا على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها ، لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالى الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد بعض)

٤٤١

ابن رشد يقول (إن الفلاسفة لا تجوز عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدى إلى معلول لاعلة له فلا يلزم الفلاسفة شئ مما

٤٤٣

ألزمهم) الغزالي يقول (وما بال الفلاسفة لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان

٤٤٣

إلى غير نهاية ؟)

ابن رشد يرد على الغزالي قائلاً : (إن الفرق عند الفلاسفة — بين وجود أجسام ، بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، ووجود موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية — ظاهر جداً ؛ وذلك أن وضع أجسام لا نهاية لها معا . يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل ، وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل

والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية ، وجود ما لا نهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم)

٤٤٤

قال الغزالي مصوراً وجهة نظر يمكن أن يقال على لسان الفلاسفة (فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال : كل واحد من آحاد العلل إما أن تكون ممكنة في نفسها ، أو واجبة فإن كانت واجبة ، فلم تفتقر إلى علة

وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها) ابن رشد يوضح معنى الممكن فيقول (هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة ، أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء ؛ لأنه زعم أنه من جوهر الموجود . وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول

٤٤٤

وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ؛ وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم :

إلى ممكن وضرورى

ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود

هذا اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية

وهو قول جيد ليس فيه كذب إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن ،

فإن هذا ليس معروفاً بنفسه

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكره أبو حامد

وإذا سُمح في قسمة الموجود لم تنته به القسمة إلى ما أراد ؛ لأن قسمة الموجود أولاً

إلى ما له علة . وإلى ما لا علة له

ليس معروفاً بنفسه

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى

فإن فهمنا من الممكن ، الحقيقى ؛ أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفرض إلى ضرورى لا علة له

وإن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ؛ لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له ، فله علة . وأممكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية ، ولا ينهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود

إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية)

٤٤٥

الغزالي يبطل وجهة النظر التى افترض قيامها على لسان الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٤٤٤) — قائلاً (قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم
فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود،
وهو محال

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرنا ، فهو نفس المطلوب
فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم
بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى
ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على
الآحاد ، ولم يصدق على المجموع

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة

ولا يقال للمجموع : إن له علة

وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ؛ إذ
يصدق على كل واحد : أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا
يصدق على المجموع (٤٤٧)

ابن رشد يقرر أن (وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها ، يلزم عنه وضع
ممكن لا فاعل له

وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فإنما يلزم عن ذلك
أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة . وهو صحيح ؛ إلا أن
الحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من
طبيعة الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى
استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل هكذا

الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها

فإن كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل . وممر الأمر إلى
غير نهاية

وإن مر الأمر إلى غير نهاية ، لم يكن هنالك علة ؛ فلزم

وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل ؛ فلا بد أن ينتهى الأمر إلى
علة ضرورية

فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب ، أو بغير سبب

فإن كانت بسبب سئل أيضاً فى ذلك السبب

فإنما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب
ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال

فلا بد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ،
وهذا هو واجب الوجود ضرورة

فهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً

وأما إذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا ، فليس بصحيح (٤٤٨

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (لا يجوزون عللاً بالذات غير
متناهية ، سواء كانت العلل والمعلولات ، من طبيعة الممكن ، أو من
طبيعة الضروري

والاختلال الذى لزم ابن سينا فى هذا القول ، أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود ، إلى ممكن الوجود وواجب الوجود ، وعנית

بـ « الممكن » ما له علة ، وبـ « الواجب » ما ليس له .

لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم

عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التى لا علة لها ،

فتكون من جنس واجب الوجود ، لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم

الأزلى من أسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث

وإنما عرض لهذا القول الاختلال ، بقسمة الموجود :

إلى ما لا علة له ، وإلى ما له علة

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه

(الاعتراضات) ٤٥٠

يقول ابن رشد (وقول الغزالي إن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم قديم مما لا نهاية له ، لتجويزهم دورات لا نهاية لها ، هو قول فاسد ؛ فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد ، باشتراك) ٤٥٢
الغزالي يلزم الفلاسفة بالأخذ بمبدأ أن يتقوم القديم بالحوادث (إذ الزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهي ذات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل
وصدق أنها ذوات أوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ،
فكذلك يقال على كل واحد ؛ إن له علة
ولا يقال : إن للمجموع علة) ٤٥٣

ابن رشد يدفع عن الفلاسفة ما ألزمهم به الغزالي فيقول (والجواب : أن
الفلاسفة ليس من أقوالهم وجود قديم من أجزاء محدثة ، من جهة ما هي غير
متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً لهذا وإنما هذا من قول الدهرية) ٤٥٣

ابن رشد يقرر أن (مذهب الناس في الأجناس ثلاثة
مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهي
الأشخاص

ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزلية ، أى لا أول لها
ولا آخر ، من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير
متناهية

وهؤلاء قسمان :

قسم قالوا : إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة
ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تقدم مرات لا نهاية لها في
الزمان الذي لا نهاية له ، وهؤلاء هم الفلاسفة
وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاص غير متناهية كاف في كونها أزلية ،
وهم الدهرية

قف على هذه الثلاثة الآراء . فجملة الاختلاف هو راجع إلى
هذه الثلاثة الأصول
في كونه أزلياً ، أو غير أزلي
وهل له فاعل ، أو لا فاعل له
وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف
وقول الدهرية طرف آخر .
وقول الفلاسفة متوسط بينهما'

وإذا تقرر هذا كله ، فقد تبين لك أن من يقول : « إن من يجوز
عللاً لا نهاية لها ، ليس يمكن أن يثبت علة « أولى » ، قول كاذب .
بل الذي يظهر ضد هذا ، وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية
لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية) ٤٥٥

ابن رشد يقرر (أن قول من يقول « إن من يجوز عللاً لا نهاية لها ليس
يمكن أن يثبت علة أولى » قول كاذب ؛ بل الذي يظهر ، هو ضد
هذا ؛ وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ،
لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية
لها ، هي التي اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً
ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان يجب أن تنهاى الأجناس التي كل
واحد من أشخاصها محدث

وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب
وجود الحوادث التي لا نهاية لها . وجود أول قديم واحد سبحانه
لا إله إلا هو) ٤٥٦

الغزالي يدفع الاعتراض الذي أورده على الفلاسفة قائلاً (فإن قيل :
الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما
الموجد منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي

النصوص والموضوعات

الصفحة

وعدم التناهي ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر في الوهم ، فإن كانت المقدرات بعضها عللاً لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض ذلك في وهمه

ولنما الكلام في الموجودات في الأعيان لا في الأذهان

فلا يبقى إلا نفوس الأموات

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها

وقال آخرون : النفس تابعة للمزاج ، وإنما معنى الموت عدمها ،

ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم

فإذن لا وجود للنفس إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ،

لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا في الوهم إذا فرضوا موجودين (

ثم يدفع الغزالي الدفع قائلًا (والجواب أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي ، والمحققين منهم ؛ إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين من الأوائل .

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع آن شيء يبقى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه ،

اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها

فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي ،

غير مستحيل

النصوص والموضوعات

الصفحة

وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي

نفس آدمي ، أو جنى ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من

الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها

ابن رشد يعلق على رأى الغزالي السابق قائلًا (أما جوابه عن الفلاسفة

بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور

العناصر المتكون بعضها عن بعض . معدوم . والمعدوم لا يوصف

بالتناهي ، ولا بعدم التناهي ، فليس بجواب صحيح)

المسألة الخامسة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى

واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود ،

كل واحد منهما لا علة له

استدلال الفلاسفة على وحدانية الله قالوا (إنهما لو كانا اثنين ، لكان

نوع وجوب الوجود ، مقولا على كل واحد منهما

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره

أو وجوب الوجود له لعل ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد

اقتضت علة له ، وجوب الوجود له

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة . بجهة

من الجهات)

الغزالي ينقض دليل الفلاسفة على وحدانية الله ، فيقول (قولكم نوع

النصوص والموضوعات

الصفحة

وجوب الوجود لواجب الوجود ، لذاته ، أو لعلته ؛
تقسيم خطأ في وضعه ؛ فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال
إلا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل
ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم :
إن الذي لا علة له

إما لذاته ، وإما لسبب

تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب
له علة . فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له
فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له)

٤٦١

ابن رشد يوافق الغزالي على نقد دليل الفلاسفة لإثبات التوحيد ، يقول
(هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو
مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة ، وهو مؤلف من مقدمات عامة
يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة
كثيراً ، ولكن إذا فصلت تلك المعاني ، وعين المقصود منها ،
قرب من الأقاويل البرهانية)

٤٦٣

ابن رشد يوضح كيف تؤدي المعاني المذكورة آنفاً إلى آقاويل قريبة
من البرهان .

٤٦٧

ابن رشد يوضح أن المعاني المذكورة آنفاً لماذا لا تصير برهانية ، وإنما
تصير قريبة من البرهانية .

٤٦٧

الغزالي يحكي دليل الفلاسفة الثاني على وحدانية الواجب يقول (قالوا :
لو فرضنا واجبي الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنيانية
وإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك ،
غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول)

الصفحة

النصوص والموضوعات

قال الغزالي (والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنيانية إلا بالمغايرة
في شيء ما . . . ولكن قولكم ! إن هذا النوع من التركيب محال في
المبدأ الأول تحكم محض ، فما البرهان عليه ؟)
أوجه الكثرة التي لا بد من نفيها حتى تتحقق الوحدة ، خمسة
الأول : قبول الانقسام فعلاً ، أو وهماً

٤٦٨

الثاني : الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين ، كانقسام الجسم إلى

الهيولى والصورة

الثالث : الانقسام إلى ذات وصفات

الرابع : الانقسام إلى الجنس والفصل

٤٧٢

الخامس : الانقسام إلى ماهية ووجود زائد عليها)

ابن رشد يتعقب الغزالي فيما يرويه عن الفلاسفة من أوجه الكثرة الواجب
نفيها عن البارئ تعالى ، فيقول (فأول ضروب الانقسام التي ذكر أن
أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية تقديراً ،
أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس
بجسم ، سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه
غير مركب منها

وأما النوع الثاني : فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم إلى الهيولى
والصورة ، وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة
وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة

وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين
وأما البيان الثالث : وهو نفي كثرة الصفات عن واجب الوجود ؛
لأن هذه الصفات .

إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة ، الوجود
كان واجب الوجود ، أكثر من موجود واحد

وإن كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون واجبة الوجود ، فيكون من صفات واجب الوجود ، ما ليس واجب الوجود
وأما الكثرة الرابعة : وهى الكثرة التى تكون للشيء من قبل جنسه وفصله ، فهى قريبة من الكثرة التى تكون للشيء من أجل مادته وصورته

وأما الكثرة الخامسة ، وهى تعدد الماهية والأنية ،

فإن الأنية فى الحقيقة فى الموجودات ، هى معنى ذهنى هذا هو مذهب الفلاسفة

وأما هذا الرجل فإنما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا ، وهو مذهب خطأ)

٤٧٨

رأى الفلاسفة فى قيام صفات العلم والقدرة والإرادة . . . إلخ بالنفس الإنسانية ، والفرق عندهم بين هذه الصفات فى الإنسان ، وفى الواجب

٤٨١

إطلاقات اسم الموجود

٤٨١

وجود الجوهر ، ووجود العرض

٤٨٢

الموجود الذى بمعنى الصادق

٤٨٢

معنى قولهم «إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها

٤٨٢

وأشخاصها معقولة بكلياتها»

٤٨٢

معنى قولهم «الأشخاص موجودة فى الأعيان ، والكليات موجودة فى

٤٨٣

الأذهان»

٤٨٣

ابن رشد يقرر (أن قول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يتقوم به الموجود فى جوهره ، قول غلط جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر ، خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا)

٤٨٣

الغزالي يوضح - من وجهة نظر الفلاسفة - كيفية رد الصفات إلى الذات .

٤٨٤

الغزالي يقرر على لسان الفلاسفة (أن علم الواجب بالأشياء ليس مأخوذاً

من الأشياء ، وإلا كان مستفيداً وصفاً وكما لا من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود

ولكن علمنا على قسمين

علم حصل من صورة ذلك الشيء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض

وعلم اخترعناه ، كعلم لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى أنفسنا ، ثم أحدثناه . فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثانى ؛ فإن تمثل النظام فى ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته)

٤٨٨

ابن رشد يعقب على الصورة التى عرضها الغزالي لتوضيح معنى وحدة الواجب من وجهة نظر الفلاسفة فيقول (قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة ، فى كون البارئ سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة . فلا كلام معه فى هذا ، إلا ما ذكره من تسميته عقلاً أنه يدل على معنى سلبى ، وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل)

٤٩٢

المسألة السادسة

فى نفي الصفات

قال الغزالي (اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم ، والقدرة ، والإرادة للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسامي ، وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إطلاق صفة زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا وإرادتنا ، وصفاً لنا زائداً على ذاتنا)

٤٩٣

النصوص والموضوعات

الصفحة

ابن رشد يقرر مشكلة الصفات قائلاً (الذى يعسر على من قال بنى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً ، والإرادة ، والقدرة ، مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة
وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنى واحداً
والذى يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات ، والصفات شرطاً في كمال الذات
ويكون المجموع من ذلك شرطاً ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول
لكن هنا لا جواب عنه في الحقيقة) ٤٩٤
دليل الأشعرية — كما يقول ابن رشد — لا يفضي إلى أول قديم ليس بمركب ، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث ٤٩٦
ابن رشد يقرر (أن كون العلم والعالم شيئاً واحداً ، ليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهي الأمر ، في أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيهما)
ابن رشد يقرر (أن كون الذات الواحدة ، ذات صفات كثيرة ، مضافة ، أو مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر وجوده) ٤٩٧
ابن رشد يقرر (أن الذى يمتنع وجوده ، هو وجود واحد بسيط ، ذي صفات كثيرة ، قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل) ٤٩٨
٤٩٨ الغزالي ينقض رأى الفلاسفة في نفي الصفات فيقول (بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟)

النصوص والموضوعات

الصفحة

وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة
فإن قول القائل : الكثرة محال في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالاته معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان) ٤٩٨
الغزالي يحكي دليل الفلاسفة على نفي زيادة الصفات فيقول : (ولهم فيه مسلكان
المسلك الأول : قولهم : إن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا !
فإذا أن يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده
أو يفتقر كل واحد إلى الآخر
أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر
فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجباً وجود . وهو الثنية المطلقة وهو محال
ولما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود
فإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر) ٤٩٨
ابن رشد يوضح دليل الفلاسفة على نفي زيادة الصفات ، ويقول ، فيقول (أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته ، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلاً ، لا في ذاته مما بها قوامه ، ولا من خارج ، فلا انفكاك لهم عما ألزمهم الفلاسفة
وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته هي الذات
والصفات واجبة بغيرها

ويكون المجموع منها مركباً .
لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛
لأن برهانهم لا يفضي إليه ؛ إذ كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا
علة له فاعلة ، زائدة عليها) ٤٩٩

الغزالي ينقض دليل الفلاشفة على نفى زيادة الصفات فيقول :
(والاعتراض على هذا أن يقال : المختار ، من هذه الأقسام — انظر
الفقرة رقم (٤٩٨) من الفهرس — هو القسم الأخير

ولكن لإبطالكم القسم الأول ، وهو الثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان
لكم عليها في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء
على نفي الكثرة ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تبنى هذه المسألة
عليها ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الموصوف
كما في حقنا

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود

فيقال : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم
ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم
لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية ، فهو ليس
بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل
له ، فما المحيل لذلك ؟) ٥٠٠

ابن رشد يقرر أن (المعاندة صنفان :

صنف بحسب الأمر في نفسه

وصنف بحسب قول المعاند) ٥٠٣

الغزالي يسلك مسلك العناد مع ابن سينا بصدد إثبات واجب
الوجود بذاته ٥٠٤

ابن رشد يصف أقاويل المتكلمين وفلاسفة المسلمين في مسألة الصفات ،
بأنها أقاويل جدلية ، ثم يقول (وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب

القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة ، وبخاصة في كتب الحكيم
الأول لا ما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام ، إن
أنى له شيء في ذلك ؛ فإن ما أثبتوا من هذا العلم ، هو من جنس
الأقاويل الظنية ؛ لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة أى خارجة
من طبيعة المفحوص عنه) ٥٠٩

ابن رشد يقرر (أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً لصفة ؛
لأن القبول يدل على هيول

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق
بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها

أن يكون له فاعل) ٥١٠

الغزالي يحكى عن الفلاسفة وجهة نظر أخرى في نفي الصفات فيقول
(المسلك الثاني : قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلية في
ذاتنا ، بل هي عارضة

وإذا أثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته
بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائمة ، فرب عارض
لا يفارق أو يكون لازماً لماهيته ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاته . وإذا
كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان
معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود ؟)

ثم ينقض هذا الذي حكاه عنهم فيقول (إن عنيتم بكونه تابعاً
للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية وأنه مفعول
للذات ، فليس كذلك ... وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة

لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟) ٥١١

ابن رشد يرد الخلاف الطويل بين الفلاسفة والمتكلمين ، حول زيادة
الصفات ؛ إلى جملة واحدة فيقول (الفصل في هذه القضية بين
الخصوم ، هو في نقطة واحدة ، وهي :

هل يجوز فيما له علة قابلية ، أن لا يكون له فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك)

٥١٢

الغزالي يحكى وجهة نظر ثالثة للفلاسفة فى نفي الصفات ، ويرد عليها فيقول (وربما هولوا بتقييح العبارة بوجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره)

ثم يقول (وهذا كلام وعظي فى غاية الركاقة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكمال ، حتى يقال : إنه يحتاج إلى غيره ، فإذا لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكمال من لا يحتاج إلى كمال)

٥١٤

ابن رشد يقرر أن (الكمال على ضريين : كامل بذاته

وكامل بصفات أفادته الكمال ، وتلك الصفات يلزم ، ضرورة ، أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية ؛ يسأل أيضاً فى تلك الصفات ، هل هى كاملة بذاتها أو بصفات ؟ فينتهى الأمر إلى كامل بذاته

والكامل بغيره ، يحتاج إلى مفيد له صفات الكمال ، وإلا كان ناقصاً .

وأما الكامل بذاته ، فهو كالوجود بذاته

٥١٤

فما أحق أن يكون الموجود بذاته ، كاملاً بذاته ؟)

ابن رشد يقرر (أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزأيه ، أو أجزائه التى تركب منها ، شرطاً فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين ، كالحال فى المركبات من مواد وصور ، عند المشائين

أو لا يكون واحد منهما شرطاً فى وجود صاحبه

أو يكون أحدهما شرطاً فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود

فأما القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً

وأما القسم الثانى : فإذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلزم الآخر ،

فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها

وأما إن كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى أنفسهما قديمان ، فواجب أن يكون المركب منهما قديماً . لكن لا بد له من علة تفيد له الوحدةانية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شىء قديم الوحدةانية له بالعرض

وأما إن كان أحدهما شرطاً فى وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه ، فإن كان الموصوف قديماً ، ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن يتبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة ، أحدها التركيب ؛ لأن أصل ما يبينون عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التى تركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق . فإذا جوزوا مركباً قديماً ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث)

٥١٧

ابن رشد يقرر (أن الأقاويل البرهانية قليلة جداً ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر)

٥٢٠

الغزالي يتابع نقده لقضية وحدة الذات وعدم زيادة الصفات عليها فيقول (ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يشتبهونه إلى نفس الذات ؛ فإنهم

النصوص والموضوعات

الصفحة

أثبتوا كونه عالمًا ، ويلزمهم أن يكون ذلك زائد على مجرد الوجود فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ومنهم من سلم ذلك ، ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته

فأما الأول فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونفيتم القاعدة وإن قلتم : إنه عينه ، لم يتميزوا عن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته . ومن قال ذلك سفه فى عقله وقيل : حد الشيء الواحد أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات

فالعلم بالشيء = الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً

ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان فيه نفيًا له ، وإثباته إثباتاً له)

٥٢٠

ابن رشد يرد اعتراض الغزالي السابق قائلاً (حاصل هذا القول فى الاعتراض على من قال : إن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره ، أن علم الأول بذاته غير علمه بغيره

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره ، فهذا لا يصح البتة

والمعنى الثانى : أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات ،

النصوص والموضوعات

الصفحة

هو علمه بذاته ، وهذا صحيح

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التى تخصه ، وكانت ماهيته هى علم الأشياء ، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه ، هو علمه بسائر الأشياء وذلك يبين فى الصانع ؛ فإن ذاته التى بها يسمى صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات)

٥٢٢

الغزالي يتابع النظر فى قضية العلم بالغير ، وأنه يؤدى إلى تركيب فى الذات ؛ فيقول (فإن قيل ، هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن والازم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته ، مبدأ ، تحكم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود ؛ لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان)

٥٢٤

ابن رشد يرد على قول الغزالي السابق فيقول (كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسألة ، مبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وزعموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها

وذلك أنهم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته علم فقط

النصوص والموضوعات

الصفحة

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها مواد ، فإذا وجد شيء ليس في مادة ، علم أنه عالم ، بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها ، صارت علماً وعقلاً . وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجددة من المادة

وإذا كان ذلك كذلك ، فما ليس مجرداً في أصل طبيعته ، فالتى هي مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علماً وعقلاً .
ابن رشد يقرر (أن الله عقل ، وإدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلاً عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة عنها وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات ، لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم ، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقوة ، وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته ، وأنه بعقله ذاته ، يعقل جميع الموجودات ، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى في جميع الموجودات .
لا ينبغي أن يقاس عقل الأول بعقل الإنسان لما بينهما من الفارق الكبير

ابن رشد يقول عن الأشاعرة (والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة في البارئ سبحانه وتعالى عن النقائص التى لحقتها في المخلوقات ، وجعلوا العقل الذى فينا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق بالترزية)

الغزالي يتابع نظر قضية تركيب الذات من أجزاء بعدد المعلوم — انظر الفقرة رقم (٥٢٤) — فيقول (الوجه الثانى : هو أن قولهم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه

الصفحة

النصوص والموضوعات

محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران . وكان له علم بهما

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم
ثم ليت شعري ! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلى ، والكليات المعلومه له لا تنهاى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها ، واحداً من كل وجه .
ابن رشد يرد على كلام الغزالي السابق فيقول (تحصيل الكلام ههنا في سؤلين

أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على ذلك (١) .
والسؤال الثانى : هو ، هل يتكثر علمه بتكثر المعلومات ؟ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات ، فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره ، وذاته

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقل نحن ، لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له ، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود والكثرة التى نفي الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته .
ابن رشد يقول (أصدق ما قال القوم أن للعقول حداً تقف عنده ،

٥٢٥

٥٢٧

٥٢٩

٥٣١

٥٣١

٥٣١

النصوص والموضوعات

الصفحة

٥٣٤

لا تتعداه ، وهو العجز عن التكيف الذى فى ذلك العلم) .
الغزالى يتابع نقد نظرية العلم عند الفلاسفة فيقول : (وقد خالف ابن سينا
فى هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً
من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى نفي الكثرة ، ثم باينهم فى
إثبات العلم بالغير) .

٥٣٦

ابن رشد يقول الجواب عن هذا كله بيّن مما قلناه ؛ وذلك أن القوم
إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس
وجوداً ؛ لثلاث يرجع المعلول علة ، والأشرف وجوداً ، أخس وجوداً ؛
لأن العلم هو المعلوم

٥٣٧

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير . يعلم أشرف وجوداً من العلم
الذى نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة ؛
لأنها الجهة التى من قبلها وجود الغير عنه .
الغزالى يتابع نظر قضية العلم وأنه يستلزم الكثرة فى ذات العالم ، يقول
على لسان الفلاسفة (إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ؛
فالعلم بالمضافين واحد ؛ إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة .
وفيه العلم :

بالأب ، وبالأبوة ، والبنوة ، ضمناً

فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم . فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره
فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم)

ثم قال الغزالى ردّاً عليهم (قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل
وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على
ما هو وضع الفلاسفة ، واصطلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا
فقالوا : لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .
الغزالى يحدد الغرض من تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» يقول (نحن

٥٣٨

النصوص والموضوعات

الصفحة

٥٤١

لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهلين ، بل خوض الهادين
المعتريين ؛ ولذلك سمينا الكتاب «تهافت الفلاسفة» لا تمهيد
الحق) .

الغزالى يشرح وجهة نظر أهل السنة فيقول (بل المقصود تعجيزكم عن
دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية وتشكيككم فى
دعوايكم

وإذا ظهر عجزكم فى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور
الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها
فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ،
المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل ، المحترزة عن النظر فى
الصفات بدليل العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من
صفات الله تعالى ، المقتضية لإثراء فى إطلاق : العالم ، والمريد ، والقادر
والحي ، المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك
الحقيقة

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه
ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنكم قد عرفتم
ذلك ، بمسالك عقلية

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم
وهو المقصود من هذا البيان ؛ فأين من يدعى أن براهين الإلهيات
قاطعة كبراهين الهندسيات) .

٥٤١

ابن رشد يقرر (أن علم الله تعالى واحد ، وأن ليس معلولا من المعلولات ،
بل هو علة لها

والشئ الذى أسبابه كثيرة ، هو لعمري كثير

وأما الشئ الذى معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً

بالوجه الذى به المعلولات كثيرة

النصوص والموضوعات

الصفحة

وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم

والتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم

وأما الأقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية (٥٤٥ .

ابن رشد يقول عن الغزالي (وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار دعاويهم الباطلة فقصده لا يليق به ، بل بالذين في غاية الشر) (٥٤٥ .

ابن رشد يعقب على قول الغزالي الوارد في الفقرة رقم (٥٤١) فيقول (والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء . هو الذي يقول به محققو الفلاسفة « لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم) (٥٤٧ .

الغزالي يتابع الحديث في نظرية العلم فيقول (فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال

فنقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاسة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزي فيه . . . إلخ) (٥٤٧ .

ابن رشد يعقب على قول الغزالي السابق فيقول (الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن أن يثبت في كتاب ؛ فإنه لا تنهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على

الصفحة

النصوص والموضوعات

الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوععة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور ، هو بمنزلة ، من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها (٥٥٠ .

ابن رشد يتعرض للحديث عن نظرية العلم ، اضطراباً وعلى الرغم منه فيقول (وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة ، فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة فنقول : إن القوم لما نظروا في جميع المدركات ، وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهي أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها في تلك الأجسام

وصنف مدرك بالعقل ، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها أعني الجواهر والأعراض

وجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها ، هي الأجسام وأعني بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها . محتاجة إلى الذوات القائمة بها . والذوات غير محتاجة في قوامها إليها ، أعني الأعراض

وجعلوا هذه الصفات التي ليست بأعراض ، غير زائدة على الذات ، بل هي نفس حقيقة الذات المشار إليها . القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات ... الخ ... الخ

فهذه هي طريقة القوم بمجملتها ... وهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة ؛ وأنها علم . وعقل ... ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً ، وأن يكون معقولاً

وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى . والأمور المشهورة ، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ؛ لأنه كالقاتل له) .

٥٥٣

الغزالي يتابع نقد نظرية بساطة ذات الواجب عن الفلاسفة فيقول (وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه)

٥٥٨

ابن رشد يرد على الكلام السابق فيقول (هو كلام باطل كله) . ثم يقول (وأما على مذهب الأشعرية فليس له ماهية أصلاً ، ولا ذات ؛ لأن وجود ذات لا ماهية لها ، ولا هي ماهية ، لا يفهم وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة ، بها تتميز الذات عن سائر الموجودات ، وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم)

٥٥٩

قال الغزالي (ثم يقال : هؤلاء ، لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازي فإننا نقول : علمه بذاته عين ذاته ؟ أو غير ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم وبين القائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟)

٥٦٠

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلاً (كلام في غاية الركاسة

٥٦٠

والمتكلم به أحق الناس بالخزي والافتضاح)

الغزالي يقول (فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض

٥٦١

يستدعى موصوفاً)

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلاً (الشرارة والتمويه في قوله أظهر ؛

فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية ، من الجوهر القائم بذاته ، وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم

٥٦١

بذاته ، قائماً بذاته)

المسألة السابعة

في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك

غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق

إليه انقسام في حق العقل بالجنس

قال الغزالي (وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى

جنسي ، لم يفصل عنه بمعنى فصلي ، فلم يكن له حد ؛ إذ الحد

ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه ، فلا حد له

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء ، بل هو مضاف

إلى الماهية ، إما لازماً لا يفارق ، كالسماء أو وارداً بعد أن لم يكن ،

النصوص والموضوعات
كالأشياء الحادثة

الصفحة

فالمشاركة في الوجود ليست بمشاركة في الجنس . . . (إلخ) . . . ٥٦٣
ابن رشد يعلق على الكلام السابق قائلا (هذا منتهى ما حكاه عن
الفلاسفة في هذا القول ، وفيه حق ، وفيه باطل) . . . ٥٦٥
الغزالي يعرف الجوهر قائلا (إنه موجود لا في موضوع ، والموجود
ليس بالجنس) . . . ٥٦٩
ابن رشد يعقب على تعريف الغزالي للجوهر قائلا (هو شيء لا معنى
له ، بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده ، على نحو
ما تؤخذ أجناس هذه الأشياء في حدودها
وقد بين ذلك « أبو نصر » في كتابه « في البرهان » والأمر عند القوم
أشهر من هذا

وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في
كلام العرب

وكان الذي يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل في الحقيقة
على معقول من المعقولات الثواني ، أعني المنطقية ، ظن أنه حينما
استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ،
بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم « الذات »
و « الشيء »

وقد بين ذلك « أبو نصر » في كتاب « الحروف » ، وعرف أن أحد
أسباب الغلط الواقع في ذلك ، هو أن اسم الموجود هو بشكل
المشتق . والمشتق يدل على عرض ، بل هو في أصل اللغة مشتق ، إلا
أن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب ، لفظاً يدل على هذا المعنى
الذي كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر ، والعرض

وإلى القوة والفعل

أعني لفظاً هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الوجود ، لا على

الصفحة

النصوص والموضوعات

أن يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل على عرض ، بل على معنى
ما يدل عليه اسم الذات
فهو اسم صناعي ، لا لغوي

وبعضهم رأى لموضع الإشكال في ذلك ، أن يعبر عن المعنى الذي
قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه ، بأن اشتق من لفظ الضمير
الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛
لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم

« الموجود » اسم « الهوية » . . . ٥٦٩

الموجود الذي بمعنى الصادق . . . ٥٧١

الغزالي يطالب الفلاسفة بالدليل على استحالة التركيب في الأول . . . ٥٧٢

ابن رشد يجيب على مطالبة الغزالي قائلا (الفلاسفة لا يجوزون على
موجود قديم أصلاً ، اشتراكاً في الجنس) . . . ٥٧٣

الغزالي يتابع مطالبته للفلاسفة بالدليل على نفي التركيب في الأول . . . ٥٧٣

ابن رشد يجيب عن مطالبة الغزالي قائلا (كل ما هو مركب من الجنس
والفصل ، فهو كائن فاسد) . . . ٥٧٥

ابن رشد يقرر (أن وضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، ليس
شيئاً أكثر من وصفهم جسماً قديماً ، وأعراضاً محمولة فيه وهم لا يشعرون
لأنهم إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ، ارتفع أن يكون في نفسه
معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول

فإن جعلوا الحامل والحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون

عاقلاً ومعقولاً ، وذلك هو الواحد البسيط الحق) . . . ٥٧٨

الغزالي يلزم الفلاسفة بأن أصولهم لا تتنافى مع وجود الهين بينهما مباينة
لا تقتضي تضاداً ، مثل المباينة التي بين الحرارة والحرارة ؛ فلأنهما

توجدان في محل واحد) . . . ٥٧٩

ابن رشد يرد اعتراض الغزالي السابق ، بقوله تعالى . . .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا]

٥٨١

الغزالي يحدد موضوع النزاع قائلاً (ومنشأ التلبس راجع إلى اللفظ » واجب الوجود « فليطرح ، فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود .

٥٨١

إن لم يكن المراد به ، موجود ، لا فاعل له ، قديم) ابن رشد يقرر أن واجب الوجود لا يدل على طبيعة من الطبايع ، وإنما

٥٨٤

هو أمر سلبي ، معناه « لا علة له » الغزالي يلخص مذهب الفلاسفة في قوله (ورجع حاصل كلامهم إلى أنهم بنوا نفي التشنية ، على نفي التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود

٥٨٦

فمهما أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس ، بطل عايمهم الكل ، وهو بنیان ضعيف « الثبوت » ، قريب من بيت العنكبوت) ابن رشد لا يوافق على التصوير الذي صور به الغزالي مذهب الفلاسفة في الفقرة السابقة قائلاً (إن بنيانهم نفي التشنية بالعدد ، في شيئين بسيطين ، مقول عايمهما الاسم بتواطؤ ، أمر بين بنفسه)

٥٨٨

الغزالي يلزم الفلاسفة بتركيب الواجب ، فيقول (الأول عندكم عقل مجرد كما أن سائر العقول المسماة بالملائكة ، عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلولاته المجردة

وهذه حقيقة جنسية

٥٩٠

فإن لم يباينها في شيء آخر ، فقد عقلت الأثنيتة من غير مباينة وإن باينها ، فمباينة المباينة غير ما به المشاركة) ابن رشد يتخلص من لزوم التركيب في الأول قائلاً (والدليل على أنه ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن بعضها علة لبعض ، وما هو علة شيء فهو متقدم على ذلك الشيء . وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية)

٥٩٠

المسألة الثامنة

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أي هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

الغزالي يطالب الفلاسفة بالدليل على نفي الماهية الزائدة عن الوجود بالنسبة للواجب فيقول (بمعرفتم ذلك ؟ أبصروا العقل ؟ أو بنظره ؟ فإن قيل لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً . وهو متناقض

فنقول : هذ رجوع إلى منبع التلبس في إطلاق لفظ الواجب الوجود

فإننا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أي ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها

وإن أحبب أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة في الأسامي ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذ الوجود قديماً من غير علة فاعلة)

٥٩٥

ابن رشد يقرر أنه إن دل « الوجود » على معنى زائد على الذات ، فعلى معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود

هذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول ، فأثبتوه موجوداً بسيطاً

وأما الحكماء من الإسلام ، فإنهم زعموا أنهم لما نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود ، آل بهم الأمر إلى موجود بهذه الصفة)

٥٩٥

ابن رشد يتقد ابن سينا نقداً مراً ، في تقسيمه الواجب :

٦٠٢

إلى واجب بالذات ، وواجب بالغير

النصوص والموضوعات

الصفحة

ابن رشد يقرر (أن الحدوث الذي صرح الشرع به ، في هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا ، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرية صفات نفسية ، وتسميها الفلاسفة صوراً

وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر ، وفي زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى :

[أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا]
وقوله سبحانه :

[ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ]

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري ، فسكت عنه الشرع

ليعده عن أفهام الناس

ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور) ٦٠٤

ابن رشد ينقد نظرية الحدوث عند الأشعرية فيقول (وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترة وحادثة ، من غير شيء ، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة

فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ، ولا يقوم على برهان . والذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع) ٦٠٥

الغزالي يفسد دعوى الفلاسفة أن الواجب وجود محض ، وليست له ماهية يطرأ عليها الوجود ، فيقول (وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول

وكما لا يعقل عدم مرسل ، إلا بالإضافة إلى وجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة

النصوص والموضوعات

الصفحة

فكيف يتعين واحداً ، متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟

فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الوجود ، لم يعقل

الوجود ، فكأنهم قالوا : وجود ، ولا موجود ، وهو متناقض ٦٠٦

ابن رشد يرد على الغزالي وجهة نظره السابقة قائلاً (إن القوم لم يضعوا للأول

وجوداً بلا ماهية

ولا ماهية بلا وجود

ولما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته ، وأن هذه

الصفة إنما استفادها من الفاعل

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ، أن هذه الصفة فيه ، ليست

زائدة على الماهية . وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه

ليس له ماهية أصلاً) ٦٠٨

ابن رشد يقرر أن (واجب الوجود فيه صفة لمحايية لازمة عن طبيعة

ليس لها علة أصلاً)

انظر الفقرة رقم (٥٨٤) ٦١٠

ابن رشد يقرر (أن الوجوب ليس صفة زائدة على الذات

وكذلك الوجود ، إن فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمراً زائداً على

الذات

وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا في الموجود المركب ، فقد

يعسر أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال :

كما يعود العلم في البسيط هو نفس العالم) ٦١٠

المسألة التاسعة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس
بجسم

الغزالي يلزم الفلاسفة - على مقتضى أصولهم - أن يكون الأول جسماً فيقول
(هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث

فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو
عن الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟)

٦١٢

ابن رشد يرد على الغزالي وينبئ أن يكون الأول جسماً فيقول (أما من
لا دليل له على أن الأول ليس بجسم ، إلا من طريق أنه قد صح
عنده ، أن كل جسم محدث ، فما أوهى دليله ؟ وأبعده من طبيعة
المدلول ؟ لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث ،
بيانات مختلفة

وما أخرى من جوز مركباً قديماً ، كما حكيته ههنا عن الأشعرية
أن يجوز وجود جسم قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو
قديم ، وهو التركيب مثلاً

فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ، لأنهم إنما بنوا ذلك
على حدوث الأعراض

والقدماء من الفلاسفة ، ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته ،
بل من غيره ، ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته ، هو الذي
به صار الجسم القديم قديماً)

٦١٣

ابن رشد يقرر أن (جميع ما في هذا الكتاب لأبي حامد على الفلاسفة ،
وللفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا ، كلها أقاويل جدلية ، من
من قبيل اشتراك الاسم الذي فيها ، ولذلك لا معنى للتطويل في
ذلك)

٦١٥

ابن رشد يقرر (أن القوم لا ينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن

يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات)

ابن رشد يشرح - من وجهة الفلاسفة - بطقة مقنعة ، أي وسط

بين الجدل والبرهان - أن الأول ليس بجسم

هل تخلق الأجسام - الأجسام ؟

معنى الخلق

(الواهب لصور الأجسام التي ليست متنفسة ، والواهب للنفوس ، هو
جوهر مفارق :

إما عقل ، وإما نفس مفارقة

ولأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك جسم متنفس ، ولا غير متنفس .

فإن النفس التي في الجسم إنما تفعل بوساطة الجسم ، وما فعل
بوساطة الجسم ، فليس توجد عنه :

لا صورة ، ولا نفس

إذ كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية ، لا نفساً
ولا غيرها

وهو شبيه بقول أفلاطون في الصور المجردة من المادة التي يقول بها .

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام ، وحجتهم

أن الجسم إنما يفعل في الجسم

حرارة ، أو برودة

أو رطوبة ، أو يبوسة

وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط

وأما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة ، فهو جوهر

مفارق ، وهو الذي يسمونه واهب الصور

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون : إن الذي يفعل

الصور في الأجسام ، هي أجسام ذوات صور مثلها)

٦١٨

النصوص والموضوعات

الصفحة

ابن رشد يقرر (أن الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشعر عند البصر ، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء ، وبخاصة في الأمور المادية عند قوم عبي ، لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض) ٦٢٤

ابن رشد يقول عن الغزالي وعن الفلسفة (إن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب - يعني «تهافت الفلاسفة» - وفي سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر في كتب القوم ، على الشروط التي وضعوها ، مغير لطبيعة ما كان من الحق ، في أقاويلهم ، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم

فالذي صنع من هذا ، الشر أغلب عليه من الخير في حق الحق ؛ ولذلك - علم الله - ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ، ولا أستجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة) ٦٢٤

ابن رشد يعرف الحكمة بأنها (النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان) ٦٢٥

المسألة العاشرة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة ، وأن القول بالدهر لازم لهم

الغزالي يوضح أن أصول الفلاسفة تقتضي عدم وجود صانع للعالم ، بقوله : (من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ؛ لأنه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم : إنه افتقر إلى صانع وعلة وأما أنتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية ، وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا علة له ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ، ولا يتقدم جسم ، وإنما تحدث الصور

النصوص والموضوعات

الصفحة

والأعراض . . . وتحديث النفوس الإنسانية ، والحيوانية والنباتية . فهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية . والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ٦٣٠

فإذن لا علة للعالم) ابن رشد يبين أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات صانع للعالم ، فيقول (إن من قال إن كل جسم محدث ، وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود ، أي من العدم ، فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط . وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان . وجملة الأمر : أن الجسم عند الفلاسفة سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه) ٦٣١

رأى أرسطو في حدوث الأرض ٦٣١

الغزالي يتابع لإلزام الفلاسفة نفي القول بالصانع ، فيقول (فإن قيل : كل ما لا علة له ، فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهري في أول الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علل للبعض ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، وهي بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها) ٦٣٢

ابن رشد يقارن بين مذهب الفلاسفة ومذهب الدهرية ومذهب الأشعرية قائلاً (إنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي ، وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس ، وليس كذلك

وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم اعتبروا الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس

بمحسوس ، هو علة ومبدأ للوجود المحسوس ، وهو معنى قوله سبحانه :

« وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ »

وأما الأشعرية فإنهم جعلوا الأسباب المحسوسة ، أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض

وجعلوا علة الوجود المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير مشاهد ، ولا محسوس

وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن طبيعة الإنسان

بما هو إنسان) ٦٣٣

الغزالي يتهم الفلاسفة بعدم تحديدهم لمعنى « واجب الوجود » . ٦٣٤
ابن رشد يرى أن تفسير « واجب الوجود » بما لا علة له

وتفسير « ممكن الوجود » بما له علة

تفسير غير صحيح . ٦٣٥

طريقة ابن سينا في تقسيم الموجود طريقة مختلفة . ٦٣٦

الغزالي يلزم الفلاسفة تسليم « قدم المركب » . ٦٣٧

ابن رشد يلتزم هذا الإلزام ويحمل ابن سينا تبعته . ٦٣٧

ابن رشد يقرر (أنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع

أجزاء العالم ، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد ، قوة تربط

أجزائه بعضها ببعض ، والفرق بينهما أن الرباط الذى فى العالم

قديم ، والرباط الذى بين أجزاء الحيوان كائن فاسد . . . كما يقول

أرسطو فى كتاب « الحيوان »

وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا

الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا رأى ، وقالوا : إنه ليس يرى

أن ههنا مفارقاً . وقالوا : إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود فى

مواضع ، وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية) . ٦٣٩

معنى فلسفة ابن سينا المشرقية . ٦٤٠

المسألة الحادية عشرة

فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم
الأجناس والأنواع بنوع كلى

الغزالي يشرح منهج الفلاسفة فى إثبات صفات الله فيقول (المسلمون لما
انحصر عندهم الوجود فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا
الله وصفاته ، وما عداه حادث من جهته ؛ بإرادته ؛ حصل عندهم
مقدمة ضرورية فى علمه : فإن « المراد » بالضرورة لا بد أن يكون
معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له
وحادث بإرادته . . . ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أَرَادَهُ ، فهو
حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته
أولى

فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى ، وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان

لهم أنه مريد لإحداث العالم) ٦٤٣

ابن رشد يقرر (أن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم مع من

ينبغى أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أُولِيّاً وذلك

أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان

وعلمه وقدرته) . ٦٤٤

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان بعد الأزل من غير الأزل أشد من تباعد

الأنواع بعضها من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من

الشاهد إلى الغائب ، وهما فى غاية المصادمة ؟

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر

أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد

إلى الغائب ؛ وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسان = ليس

النصوص والموضوعات

الصفحة

تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان ، عن « الإرادة »
وعن « الإدراك » الحاصل عن الحواس
والحواس ممتعة على الباري سبحانه وتعالى ، وأبعد من ذلك الحركة في
المكان
وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة الباري سبحانه وتعالى ، من غير
حاسة ، وينفون عنه الحركة بإطلاق
فإذن :

إما أن لا يثبت للباري سبحانه وتعالى ، معنى الحياة الموجودة
للحيوان ، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان
وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك (.)

٦٤٥

الفلاسفة ترى (أن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة)
ابن رشد يشرح معنى الإرادة في الإنسان والحيوان ، ليصل إلى نفيها عن الله
فيقول : (إن معنى الإرادة في الحيوان ، هي الشهوة الباعثة على
الحركة ، وهي في الحيوان والإنسان عارضة لتأما ما ينقصهما في
ذاتهما

٦٤٦

والباري سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء
ينقصه في ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل
إما في نفسه ، وإما في غيره
فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد
الشهوة في وقت الفعل ؟

أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل ، وفي وقت الفعل ،
وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير
وأيضاً الشهوة من حيث هي ، سبب للحركة ، والحركة لا توجد إلا
في جسم

فالشهوة لا توجد إلا في جسم ؛ فإذاً ليس معنى الإرادة في الأول عند

الصفحة

النصوص والموضوعات

الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم
فالعالم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد
منهما ، وبصدور الأفضل من الضدين ، دون الأخس ، عن
العالم بهما ، يسمى العالم فاضلاً
ولذلك يقولون في الباري سبحانه وتعالى « إن الأخس به ثلاث
صفات ، وهي كونه :
عالماً ، فاضلاً ، قادراً .

٦٤٦

ويقولون : « إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه ، وإن
قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص في البشر) .
ابن رشد يقرر (أن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه
كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل
الصناعة ؛ كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان ؛ أن يفعل
فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه

بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع
وإنما خالف القول في هذا العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد ،
فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة

وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية
وغير البرهانية ، لما كانت تتأني بغير صناعة ، ظن بالأقاويل
البرهانية أنها تتأني بغير صناعة ؛ وذلك غلط كبير)

٦٤٨

ابن رشد يسجل في كتابه « تهافت التهافت » أن كل ما جاء فيه ليس
قولاً برهانياً يقول (كل ما وضعناه في هذا الكتاب ، فليس هو
قولاً صناعياً برهانياً ، وإنما هو أقوال غير صناعية ، بعضها : أشد
إقناعاً من بعض)

٦٤٨

ابن رشد يقرر أنه (ليس كل ما سكنت عنه الشرع يجب أن يفحص
عنه ويصرح للجمهور به

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة ، على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم ، والمرضى فى إزالة مرضهم .
كذلك الأمر فى صاحب الشرع ؛ فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل به سعادتهم)

٦٤٩

ابن رشد يوضح ما ينبغى أن يفعل مع من يخوض فى مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول (والسائل من المتخصصين فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو :

إما أن يكون من أهل البرهان .

أولاً يكون . فإن كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التى نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

إما أن يكون مؤمناً بالشرع .

أو كافرًا .

فإن كان مؤمناً ، عرف أن التكلم فى مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع

وإن كان كافرًا ، لم يبعد على أهل البرهان معاندته ، بالحجج القاطعة له

هكذا ينبغى أن يكون حال صاحب البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التى ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها ، وسكت عنها فى التعليم العام)

٦٥٠

الغزالي يوضح كيف أن الفلاسفة ليس فى مقدورهم إثبات العلم لله ، فيقول : (فأما أنتم ، فإذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث ، فمن أين عرفتم أن الواجب يعرف غير ذاته ، فلا بد من الدليل عليه)

٦٥١

الغزالي يروى طريقة ابن سينا فى إثبات العلم لله ، فيقول (وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك يرجع إلى فنين :

الأول : أن الأول موجود لا فى مادة ؛ وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق بالمادة ، والاشتغال بها

ونفس الآدمى مشغول بتدبير البدن ، وإذا انقطع شغله ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها)

٦٥٢

لما حكى الغزالي الطريق الأول الذى أثبت به ابن سينا العلم لله ، كره عليه بالنقض والإبطال فقال (قولكم : « الأول موجود لا فى مادة » إن كان المعنى به أنه ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم فيبقى قولكم : وما هذه صفته فهو عقل مجرد

فماذا تعنون بالعقل ؟ إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؛ فكيف أخذت فى مقدمة قياس المطلوب ؟ وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لكم إخوانكم من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره

فيقال : ولم ادعيت هذا ، وليس ذلك بضرورى ؟ وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟ وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلم أنه مانع ، ولا نسلم أنه المانع فقط . ويتنظم قياسهم على شكل القياس الشرطى ، وهو أن يقال : إن كان هذا فى المادة فهو لا يعقل الأشياء

النصوص والموضوعات

ولكنه ليس في المادة

فإذن : يعقل الأشياء

فهذه استثناء نقيض المقدم ، واستثناء نقيض المقدم غير منتج
بالاتفاق (

٦٥٢

ابن رشد يوضح ما في كلام الغزالي السابق من الاختلال

٦٥٤

ابن رشد يوضح شرط القياس الشرطي .

٦٥٩

الغزالي يوضح الفن الثاني - انظر الفن الأول في الفقرة رقم (٦٥٢ -
الذي أثبت به ابن سينا علم الله ، فيقول (الفن الثاني : إذا وجب

٦٦١

كون الفاعل عالماً بالاتفاق ، فالكل عندنا من فعل الله .
الغزالي يرد على الفن الثاني - انظر الفقرة السابقة - فيقول : (والجواب
من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى كفعل الحيوان . وطبيعى كفعل الشمس في الإضاءة

ولأنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادى ، كما في الصناعات
البشرية . وأما الفعل الطبيعى فلا ، وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم
بطريق الزوم عن ذاته « بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة
والاختيار)

٦٦١

ابن رشد يناقش الغزالي المذكور في الفقرة السابقة قائلاً : (استفتح هذا
الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ، وهو أن البارى سبحانه
وتعالى ليس له إرادة ، لا في الحوادث ، ولا في الكل ؛ لكون فعله
صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء عن الشمس . . .
والفلاسفة :

لا ينفون الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن الإرادة البشرية ، إنما هي لوجود
نقص في المرید ، وانفعال عن المراد ؛ فإذا وجد له المراد تم النقص ،

النصوص والموضوعات

الصفحة

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة

ولأنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي
صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة
الفاعل ، لا ضرورياً طبيعياً ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور
الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ؛ لأننا إذا قلنا : إنه يعلم
الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معافصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهي :
الإرادة

هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول ، عند الفلاسفة ،

٦٦٢

فهو عندهم عالم ، مرید ، عن علمه ، ضرورة)

٦٦٤

ابن رشد يثبت صفة لله زائدة على العلم يسميها الإرادة

فعل الله عند الفلاسفة ، لا طبيعى بوجه من الوجوه ، ولا إرادى بأطلاق

٦٦٤

بل إرادى منزّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان)

ابن رشد يوضح معنى الإرادة في الإنسان والحيوان ، والإله فيقول (الإرادة
في الحيوان والإنسان ، انفعال لاحق لهما عن المراد ، فهى معلولة
عنه ، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور « الفعل مقتزناً بالعلم ؛
فإن العلم كما قلنا بالضدين ؛ ففي العلم الأول بوجه ما ، علم
بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهى
التي تسمى إرادة)

٦٦٥

الغزالي يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (الوجه الثاني
- انظر الفقرة رقم (٦٦١) - أنا نسلم أن صدور الشيء عن
الفاعل يقتضى العلم بالصادروعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الذى هو عقل بسيط
فينبغي أن لا يكون عالماً إلا به

والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم

النصوص والموضوعات

الصفحة

- يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط ، والتولد والازوم) ٥ ٦٦٥
ابن رشد يرد على الغزالي ، ويوضح أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات
العلم للصانع ، فيقول (إن الفاعل الذى علمه فى غاية التمام ، يعلم
ما صدر عما صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر
فإن كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ما صدر
عنه ، بوساطة ، أو بغير وساطة ، وليس يلزم أن يكون علمه من
جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم) ٦٦٦
معارضة المفعول بالشئ لا تفيد فى المناظرة . ٦٦٧
الفلاسفة لم ينفوا الإرادة عن الواجب ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها فقط
انظر الفقرتين (٦٦٤) ، (٦٦٥ مكررة) . ٦٦٧
الغزالي يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (بم تنكرون
على من قال من الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم
إنما احتاج إليه غير الواجب ليستفيد كمالاً
وأما ذات الله فستغنى عن التكميل
وهذا كما قلت فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة
تحت الزمان
فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزّه عنه . . . ولم يكن
فى سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان فى
الحواس والحاجة إليها
فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ،
والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ،
ولا يكون ذلك نقصاناً
فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ،
ولا يكون ذلك نقصاناً) . ٦٦٨
ابن رشد يرد على كلام الغزالي فى الفقرة السابقة فيقول (هى حجة من
يقول : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وقد حكينا مذهب الجمع فى

النصوص والموضوعات

الصفحة

- الجمع بين قولهم : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وإنه يعرف جميع
الموجودات) ٦٦٩
ابن رشد يحكى عن مشاهير الفلاسفة أنهم يقولون (إن البارى سبحانه
وتعالى هو الموجودات كلها) ٦٦٩
ابن رشد يوافق على أن ابن سينا ينكر علم الله علمه بالجزئيات ويعيب
عليه ذلك ، وإذن فالغزالي على حق حين ينسب إلى ابن سينا القول
بذلك ٦٧٥

المسألة الثانية عشرة

فى تعجزهم عن إقامة الدليل عن أن الأول يعرف

ذاته

الغزالي يقرر عجز الفلاسفة عن إثبات علم الله بنفسه فيقول : (المسلمون
لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة
والعلم جميعاً على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حى يشعر بنفسه ،
وهو حى ، فيعرف أيضاً ذاته

فكان هذا أيضاً منهجاً معقولاً فى غاية المتانة

فأما أنتم فإذا نفيت الإرادة والإحداث وزعمتم أن ما يصدر عنه ،
يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ؛ فأى بعد فى أن تكون
ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد منه المعلول الأول فقط ، ثم يلزم
المعلول الأول ، المعلول الثانى ؛ إلى تمام ترتيب الموجودات

- ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته . ٦٧٧
ابن رشد يرد على ما ذهب إليه الغزالي فى الفقرة السابقة فيقول (من أعجب
الأشياء دعواه أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة ،
والحوادث نجدتها تحدث عن الطبيعة ، وعن الإرادة ، وعن
الاتفاق) . ٦٨٠

الموجودات تصدر عن الله بجهة هي أعلى من الإرادة والطبع
ابن رشد يقيم الدليل على ثبوت الإرادة لله - انظر الفقرات رقم (٦٦٤) ،
(٦٦٥ مكررة) ، (٦٦٧) -

المعاني التي تقع تحت كلمة « الطبع » عند الفلاسفة
ابن رشد يعطى الحق للغزالي في رده على ابن سينا في علم الله بالجزئيات
ابن رشد يقرر (أن القوم إنما فروا من أن يصفوه بالسمع والبصر ، لأنه
يلزم عن وصفه بهما ، أن يكون ذا نفس

وإنما وصف نفسه في الشرع بالسمع والبصر ، تنبيهاً على أنه سبحانه
لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن تعريف هذا المعنى
للجمهور إلا بالسمع والبصر)

٦٨٨

المسألة الثالثة عشرة

في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعرف
الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ،
وما كان ، وما يكون

الغزالي يحكي عن الفلاسفة أنهم اتفقوا على ما هو وارد في ترجمة المسألة
الثالثة عشرة ، فيقول : (إن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم لأنفسه ،
فلا يخفى هذا من مذهبه ، ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذي
اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل
تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي ، والمستقبل ، والآن ، ومع ذلك
زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ؛
لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلي)

٦٩٠

الغزالي يوضح مذهب ابن سينا في كيفية علم الله ، بالكليات ، دون
الجزئيات

٦٩٠

الغزالي يبين الآثار السيئة المترتبة على قول ابن سينا : إن الله لا يعلم
الجزئيات

٦٩٤

الغزالي يرد على ابن سينا النافي لعلم الله بالجزئيات فيقول (بم تنكرون على
من يقول : إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلاً
في وقت معين

وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ،
علم بالكون . وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء
وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات
العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم)

٦٩٧

الغزالي يعيب على الفلاسفة نفهم العلم بالجزئيات ، خشية تعدد العلم وتغيره
مع تجويزهم العلم بالكليات وهي أيضاً متعددة ، فيقول (الأنواع
والأجناس والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، فالعلوم
مختلفة ، فكيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ثم ذلك العلم هو ذات
العالم من غير مزيد عليه ؟

ثم ليت شعري ! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن يحيل الاتحاد في
العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله إلى : الماضي ، والمستقبل ،
والآن

ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟
والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباعدة ، أشد من
الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام
الزمان

فإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً .

فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟

٦٩٩

ابن رشد يرد على تشنيع الغزالي على ابن سينا بسبب نفيه علم الله بالجزئيات
فيقول (الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم
الإنسان وقياس أحدهما على الآخر)

٧٠٠

المحققون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات ، لا بالكلية

النصوص والموضوعات	الصفحة
ولا بالجزئية	٧٠٢
ابن رشد يشرح قضية « أن الله لا يعلم إلا ذاته — انظر فيما سبق الفقرات رقم ٦٧٥ ، ٦٨٤ — »	٧٠٣
الغزالي يقدم اعتراضه الثاني على الفلاسفة بخصوص نفهم علم الله بالجزئيات — انظر الاعتراض الأول في الفقرة رقم (٦٩٠) — فيقول (ما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه ، كما ذهب جهنم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جمادير أدلى الحق عاينهم إلا من حيث إن التغير لا يخالو عن التغير ، وما لا يخالو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخالو عن التغير فإذا عقلم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد)	٧٠٥
ابن رشد يعترف أن من الحوادث ما يحل بالقديم	٧٠٨
الحوادث لا تحل إلا الأجسام	٧١٠

المسألة الرابعة عشرة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله ، تبارك وتعالى بحركته الدورية

الغزالي يحكي رأى الفلاسفة في السماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا . وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أعراضها بتحريك النفس فكذا السموات

وإن غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين) ٧١٢
الغزالي يعترض على رأى الفلاسفة — انظر الفقرة (٧١٢) — في حركة السماء

النصوص والموضوعات	الصفحة
فيقول (الاعتراض : أنا نقرر ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها	
الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً لجسم آخر مريد لحركتها ، وذلك الجسم المتحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً فلا يكون سماء ، فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان) ٧١٩	
ابن رشد يرد على الاحتمال الأول الذي أبطل به الغزالي رأى الفلاسفة في السماء — انظر الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول (هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل السماء	
وهذا الجسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، ويعود السؤال) ٧١٩	
الغزالي يصور الاحتمال الثاني — انظر الاحتمال الأول في الفقرة رقم (٧١٩) — فيقول (الحركة قسرية ومبدؤ إرادة الله تعالى ؛ فإننا نقول : أحركة الجسم إلى أسفل قسرية تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه . وكذلك القول في سائر حركات الأجسام التي ليست حيوانية) ٧٢٠	
ابن رشد يرد على الاحتمال الثاني — انظر الفقرة رقم (٧٢٠) — فيقول (أما أن الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة ، والنار إلى فوق ، والصففتان متضادتان ، فأمر معروف بنفسه والمكابرة فيه قحة وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعل المريد فيه ، وإن ذلك ليس مغروراً في طبيعته ، وإنما تسمى قسراً	
لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلاً ، ولا حقيقة ولا حد ؛ لأنه من المعروف بنفسه ، أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء ، وحدودها ، من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم ، فإنما تكون عن جسم من خارج ، فلا معنى لهذا القول) ٧٢١	

الغزالي يذكر الاحتمال الثالث - انظر الفقرتين رقم (٧١٩)، (٧٢٠) - فيقول (نسلم أن السماء اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر) ٧٢٢

ابن رشد يرد على الاحتمال الثالث - انظر الفقرة (٧٢٢) - فيقول (أما العناد الثالث ، فهو يجري مجرى الطبع) ٧٢٤

المسألة الخامسة عشرة

في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء

الغزالي يحكي رأى الفلاسفة في الغرض المحرك للسماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ، ومتقرب ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهي لغرض . . . ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا ، والخدر من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز) . . . ٧٣٠

ابن رشد يعقب على الغزالي - انظر الفقرة رقم (٧٣٠) - فيقول (كل ما حكاه عن الفلاسفة ، فهو مذهبهم ، أو لازم مذهبهم ، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم

إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تنهاى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا) ٧٣٢

الغزالي يرد على رأى الفلاسفة في الغرض المحرك للسماء - انظر الفقرة رقم (٧٣٠) - فيقول (إن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وكفى المثونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد ، ويزعم

أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن) ٧٣٤

ابن رشد يرد على الغزالي - انظر الفقرة رقم (٧٣٠) - فيقول (قد نظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين

إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير

وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شرير على جهة النذور ؛ ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات) . . . ٧٣٥

الغزالي يتابع تفنيد ما ذكره الفلاسفة من الغرض المحرك للسماء - انظر الفقرة رقم (٧٣٠) - فيقول (ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن كان في اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس ، فكانت التي مشرقية مغربية ، والتي هي مغربية ، مشرقية ؛ فإن كل ما ذكرتموه ، من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات ، وغيرها ، يحصل بعكسه

وكذا ما ذكره من استيفاء الأوضاع والأيون

كيف ! ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ؟ فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟ ومرة من جانب ؟ استيفاء لما يمكن لها ، إن كان في استيفاء كل ممكن كمال

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات وإنما يطلع الله تعالى عاها أنبياءه وأوليائه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ؛ ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها) ٧٣٧

ابن رشد يرد على الغزالي - انظر الفقرة رقم (٧٣٧) - فيقول (هذه معاندة سفسطائية ، وذلك أن النقلة من مسألة إلى مسألة ، هي من فعل السفسطائية ؛ فإنه كيف يلزم من عجزهم ، أن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة السماء ؟ أو أن لا يكون لحركتها علة ؟ هذا كلام كله في غاية الركافة والضعف) ٧٣٧

المسألة السادسة عشرة

في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم ، وإن المراد بالالوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتعاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان ؛ لأنه جسم عريض صلب ، مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة ٧٤٥

الغزالي يصور مذهب الفلاسفة في اطلاع نفوس السموات على ما يقع في الكون فيقول (وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام . وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها ، وهي أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها مفيدة وتلك مستفيدة ، والمفيد

والتزاع في هذه المسألة يخالف التزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكره من قبل ليس محالاً ؛ إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن

وأما هذه ، فيرجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالة فطالهم بالدليل) ٧٤٥

ابن رشد يعقب على ما حكاها الغزالي ونقده في الفقرة رقم (٧٤٥) ، فيقول (هذا الذي حكاها الغزالي ، لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي إلا ابن سينا ، أعنى أن الأجرام السماوية تتخيل ، فضلاً على أن تتخيل خيالات لا نهاية لها والإسكندر يصرح في مقالته المسماة « مبادئ الكل » : أن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان في الحيوان ، من أجل السلامة . وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ، فالخيالات في حقها باطلة

وكذلك الحواس ، ولو كانت لها خيالات ، لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط في الخيالات ، فكل متخيل حساس ضرورة ، وليس ينعكس) ٧٤٦

الغزالي يحكي دليل الفلاسفة على أن نفوس السموات تحيط علماً بالجزئيات التي لا نهاية لها . فيقول (واستدلوا بأن قالوا : إن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلي لا تنتج إليه إلا إرادة كلية . والإرادة الكلية لا يصدر عنها شيء ، فإن كل موجود بالفعل معين جزئي

والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئي ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها ، أحاط

النصوص والموضوعات

الصفحة

لا محالة بما يلزم عنها

فإذن الأسباب والمسببات ترتقي في سلسلتها إلى الحركات
الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها ، ولوازم
لوازمها ، إلى آخر السلسلة : ولهذا يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل
ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته ، فهما تحققت العلة تحقق
المعلول

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ؛ لأننا لا نعلم جميع أسبابها
ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات
ولهذا زعموا أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك باتصاله
باللوح المحفوظ ومطالعته

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ،
ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا
وزعموا أن النبي المصطفى يطلع على الغيب بهذا الطريق ، إلا أن
القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة
فلا جرم يرى في اليقظة ما يراه غيره في المنام .

٧٤٧

ابن رشد يعقب على ما صور به الغزالي وجهة نظر الفلاسفة في كيفية
إحاطة السماوات بجميع الأحداث والوقائع - انظر الفقرة رقم
(٧٤٧) - فيقول (قد قلنا : إن هذا الرأي ما نعلم أحد أقال به
إلا ابن سينا

وأما الدليل الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات ، وإن كانت
مقتعة جدلية)

٧٥١

سبب الرؤية عند ابن سينا وعند القدماء

٧٥٤

الغزالي يرد على ما حكاه عن ابن سينا من كيفية علم السموات بما يحدث
في الكون ، وكيفية علم النبي صلى الله عليه وسلم بالغيب . . . إلخ
- انظر الفقرة رقم (٧٤٧) - فيقول (والجواب أن نقول : بم

النصوص والموضوعات

الصفحة

تتكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب
بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء ؟

٧٥٥

وكذا من يرى في المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى)
ابن رشد يعترض على الغزالي في إدخاله ضمن النقاش العقلي الفلسفي ،
مقدمات سمعية

٧٥٨

٧٥٨

رأى ابن رشد في موقف كل من العقل والشرع من صاحبه .
الغزالي ينقد رأى الفلاسفة الذي تصوره العبارة التالية (إنه إذا
تصورت الحركات الجزئية تصور أيضاً توابعها ولوازمها) قائلا :
(هذا هوس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك وعرف
حركته ، ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاورة ،

وهو نسبته إلى الأجسام التي فوقه وتحتة ومن جوانبه

وأنه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها
ظله . والمواضع التي لا يقع ، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع
الشعاع في تلك المواضع)

ثم يرد الغزالي على هذا قائلا (على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة
المعلومة لنفس الفلك ، هل هي الموجودة في الحال ؟ أو ينضاف
إليها ما يتوقف كونها في الاستقبال ؟

فإن قصر عمره على الموجود في الحال . بطل اطلاعه على الغيب ،
واطلاع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في اليقظة ، وسائر الخلق
في النوم ، على ما سيكون في الاستقبال بواسطته

وإذا تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر . فكيف يعرف تفصيل
الجزئيات في الاستقبال إلى غير نهاية ؟

وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حالة واحدة ، من غير
تعاقب ، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية
لأحاديدها ، ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فليأس

النصوص والموضوعات

الصفحة

- من عقله) ٧٦٠
- ابن رشد يرد على الغزالي ما استشكل به قضية إحاطة نفوس السموات بالعلوم كلها - انظر الفقرة السابقة رقم (٦٧٠) - قائلا : - (أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برئ عن المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية ، على جهة الحصر لها ، فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها
- ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .
- لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم ، على وجود عقل بهذه الصفة)
- ٧٦٢
- الطبيعيات
- يقول الغزالي : وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل . ٧٦٧
- المسألة الأولى : (هي حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدور ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب ، دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب)
- ٧٦٩
- والثانية : (قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي) .
- ٧٦٩
- الثالثة (قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها)
- ٧٧٠
- الرابعة : (قولهم إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد)
- ٧٧٠
- الغزالي يوضح سبب مخالفته للفلاسفة في هذه المسائل الأربع ، فيقول : (وإنما لزم النزاع في الأولى) من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة مثل :

الصفحة

النصوص والموضوعات

- قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك) ٧٧٠
- الغزالي يوضح أن الفلاسفة لم تثبت من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :
- إحداها : في القوة المخيلة
- فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل
- وذلك في اليقظة للأنبياء ، ولسائر الناس في النوم
- فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة) ٧٧٠
- الثاني : خاصية في القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم . فرب ذكي إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل والناس في هذا منقسمون : فمنهم من يتنبه بنفسه
- ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه
- ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير
- فرب نفس مقدسة صافية تستمر حدساً ، في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات
- فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم ، بل كأنه متعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه :
- « يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ، وَلَوْ لَمْ تَمْسُسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ »
- ٧٧٠
- الثالث : القوة النفسية العملية ، قد تنهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتستخر ، ومثاله : أن النفس منا إذا توهمت شيئاً : خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ، تحلبت أشداقه

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين
اشتد توهمه للسقوط ، فافعل الجسم بتوهمه وسقط
فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير
بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه ، إلا أن له نوع نزوع
وشوق إلى تدبيره ، فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه ، لم يمتنع أن يطيعه
غير بدنه ، فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم
صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف يقوم
فهذا هو مذهبهم في المعجزات

ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما
ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى .
فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو
نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء
فلنحضر في المقصود) ٧٧٢

ابن رشد يقرر (أنه ليس للقدماء من الفلاسفة في المعجزة قول ؛ لأن
هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص
عنها ، وتجعل مسائل ؛ فإنها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها
والمشكك فيها ، يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر
مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟
والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان
فاضلاً ، ولا سبيل إلى العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب أن
لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول
الفضيلة

وأما ما حكاه في أسباب ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً
قال به إلا ابن سينا) ٧٧٣

ابن رشد يوضح رأيه في المعجزات فيقول (وأكثر الممكنات في أنفسها
ممتنعة على الإنسان ، فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق ، هو
ممتنع على الإنسان ، ممكن في نفسه
وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في
حق الأنبياء

وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس ،
وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق
السماع ، كانقلاب العصاحية
وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار ، لكل إنسان وجد ،
ويوجد إلى يوم القيامة

وبهذا فاقت هذه المعجزات ، سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم
يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعلم أن طريق الخواص ، في
تصديق الأنبياء طريق آخر ، قد نبه عليه أبو حامد ، في غير ما
موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً
الذي هو الإعلام بالغيب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة
من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق) ٧٧٥

ابن رشد يقرر (أن ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة بخصوص الرؤيا لا أعلم
أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا

والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا ، إنما هو عن الله تبارك
وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل
الإنساني عند هم ، وهو الذي تسميه الخذاق منهم ، العقل الفعال ،
ويسمى في الشريعة « ملكاً ») ٧٧٦

المسألة الأولى

من المسائل الطبيعية الأربع التي خالف فيها الغزالي
الفلاسفة

قال الغزالي (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ،
ليس ضرورياً عندنا

بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما
متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من
ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما
عدم الآخر

مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ،
والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ،
ولإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات
من المقترنات في الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف

وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لخلقها على التساق ،
لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للقوت ، بل لتقدير
وفي المقدور : خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ،
وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات ، وأنكر
الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته) ٧٧٧

الغزالي يناقش نظرية السببية فيقول (ولل كلام في هذه المسألة ثلاثة
مقامات

المقام الأول : أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ،
وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ،
بعد ملاقاته لحل قابل له

النصوص والموضوعات

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، هو الله تعالى ، فأما
النار فهي جماد لا فعل لها

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول
الاحتراق ، عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ،
ولا تدل على الحصول به)

٧٨١

ابن رشد يدافع عن نظرية السببية التي يهاجمها الغزالي ، فيقول (أما
إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات ، فقول
سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه ، لما في جنانه . وإما
منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك فليس
يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل
وأما أن هذه الأسباب مكثفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ،
أو تتم أفعالها بسبب من خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ؛
فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص
كثير

وأيضاً فإذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا
بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هي
التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها
اختلفت ذوات الأشياء ، وأسمائها وحدودها

فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم
يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت
الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً ؛ لأن ذلك الواحد يسأل
عنه : هل له فعل واحد يخصه . أو انفعال يخصه ؟ أو ليس له
ذلك ؟

فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع
خاصة

النصوص والموضوعات

الصفحة

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ، ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه ؟ أو هي أكثرية ؟ أو فيها الأمران جميعاً ؟ فطوب يستحق الفحص عنه

* * *

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ، ومادة ، وصورة وغاية

فذلك شيء معروف بنفسه . . . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورة في حق المشروط ، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط في العلم

وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورة في وجود الموجود ؛ ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد

وكذلك يفعلون في الجواهر اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإتيان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً ، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما ، يدل على أن الفاعل له ، عالم به

والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفرق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب ، فقد رفع العقل

* * *

وصناعة المنطق تضع أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء

الصفحة

النصوص والموضوعات

هو مبطل للعلم ، ورفع له

* * *

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً

وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً ، وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك . . .

فإن سموا مثل هذا عادة ، جاز ، وإلا فما أدري ما يريدون باسم العادة ؟

هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟ أو عادة الموجودات ؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

«وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» . . . ٧٧٨

الغزالي يتابع النظر في نظرية الأسباب والمسببات — انظر فيما سبق «المقام الأول» في الفقرة رقم (٧٧٨) — فيقول (المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها بالزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور النور من الشمس

وإنما افترقت الحال في القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب

وإذا كان ذلك كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعيتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما ! دون الأخرى . وليس ثم اختيار؟

النصوص والموضوعات

الصفحة

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، أو بقلب إبراهيم عليه السلام ، وردة شيئاً لا يحترق) ٧٨١

ابن رشد يتابع نظرية السببية بالتأييد ، ويدفع اعتراض الغزالي عليها ، يقول (إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ، ليست فاعلة بعضها في بعض ، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول : إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل ، ولكن يقول : إنها تفعل بعضها في بعض ، استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج . ولكن لست أعلم أن أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق ، وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية

وأما الأعراض فلا ، فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها ، وكذلك سائر الكيفيات الأربع

وأما ما نسبته إلى الفلاسفة أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به ، بل كل ذى علم ، فاعلٌ عندهم بالاختيار ، لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما واختيارها ليس لشيء يكمل ذاتها ؛ إذ كان ليس في ذاتها نقص ، بل ليكمل به من الموجودات من في طباعه نقص

وأما مانسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد

فالذي يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول

النصوص والموضوعات

الصفحة

الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ؛ لأنها مبادئ تشييت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل) . ٧٩٠

الغزالي يناقش نظرية السببية عند الفلاسفة فيقول : (والجواب له مسلكان : الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة

فإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادة عند ملاقة القطنة النار ، أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقة) ٧٩٢

ابن رشد يرد على الغزالي - انظر الفقرة السابقة رقم (٧٩٢) - فيقول : (. . . لا يشك أحد من الفلاسفة في أن الاحتراق الواقع في القطن من النار ، أن النار هي الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدأ من خارج ، هو شرط في وجود النار فضلاً عن إحراقها ، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟) ٧٩٣

الغزالي يتابع مناقشة نظرية السببية - انظر الفقرة رقم (٧٩٢) - فيقول : (فإن قيل : هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكروا لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ؛ فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئاً منه ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له

والجواب أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لزوم هذه المحالات كلها

ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، وتستمر

النصوص والموضوعات

الصفحة

العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه) ٧٩٣

ابن رشد يرد على الغزالي - انظر الفقرة السابقة - رقم (٧٩٢) - فيقول : (أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا في الأكثر

فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه .

فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل ؛ فليس ههنا علم ثابت بشيء أصلاً ، ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات) ٧٩٥

الصادق هو من يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود ٧٩٦

موضوع تعلق العلم البشري ٧٩٦

معنى العادة ٧٩٦

معنى الطبيعة ٧٩٧

الموجودات لازمة لعلم الله ٧٩٧

السبب الذي من أجله يترجح أحد الأمرين المتقابلين على الآخر ٧٩٧

معنى الرؤيا ٧٩٨

معنى الوحي ٧٩٨

قوله تعالى [قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ] ٧٩٩

الغزالي يتابع مناقشته لنظرية السببية - انظر الفقرة رقم (٧٩٢) - فيقول (المسالك ٧٦٩

الثاني : - وفيه الخلاص من هذه التشنيعات - وهو أن نسلم أن

النصوص والموضوعات

الصفحة

النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان ماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه

ولكننا مع ذلك نجوز أن يلقي نبي في النار فلا يحترق ، إما بتغير صفة النار ، أو بتغير صفة النبي) ٧٩٩

الغزالي يقول (رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط ، كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالقار ، والحية ، والعقرب) ٨٠١

الغزالي يقرر (أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية ، وعلم النجوم إلى مزج القوى الساوية بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم) ٨٠١

أصناف الحالات :

إثبات الشيء مع نفيه

إثبات الأخص مع نفي الأعم

إثبات الاثنين مع نفي الواحد ٨٠٣

كل ما ليس بمحال فهو مقدور ٨٠٣

المذاهب في قلب الأجناس ٨٠٤

هل يمكن أن يصير الشيء شيئاً آخر ؟ ٨٠٤

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة من الممكن أن تسلم أنه يمكن أن توجد صفات الشيء ، لكن لا يكون لها التأثير التي جرت به عاداتها ،

مثل النار مثلاً ؛ فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنو

منها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار ٨٠٦

اختلاف الفلاسفة والمتكلمين في تفسير قوله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ؛ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ؛ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ] فالتكلمون يقولون : إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في

التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكناً ، لكانت

الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ، ولكن خالقه بهذه

الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم ٨١٠

هل للعقل طبيعة محصلة ؟ أو ليست له طبيعة محصلة ؟ وفائدة الخلاف تظهر في أنه

هل قضاء العقل فيما يقضى به ، قضاء مطابق للواقع ، ولا يمكن أن يكون العقل إلا كذلك ؟

أم العقل يقضى في الشيء قضاء ، مع أمكان أن يقضى فيه قضاء غيره ، لو أنه - أي العقل - صيغ على نحو آخر ؟ فليس الاشتقاق الذي يصاحب حكم العقل دليلاً على مطابقة الحكم للواقع ، وإنما هو فقط دليل على مطابقة الحكم لطبيعة العقل التي فطر عليها. - انظر ما قاله «ديكارت» حول العقل في التأمل الأول من

تأملاته - ٨١٠

المسألة الثانية

من الطبيعيات

في تعجيزهم : عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو منطبع في الجسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك الملائكة عندهم

٨١٣ شرح مذهب الفلاسفة في القوى الحيوانية والإنسانية

٨١٣ القوى الحيوانية تنقسم إلى قسمين : محركة ، ومدركة القوى المدركة قسمان :

٨١٣ ظاهرة وباطنة

٧١٤ الحواس الظاهرة خمس

٨١٤ الحواس الباطنة ثلاث

٨١٦ القوى المحركة قسمان

النفس العاقلة لها قوتان :

قوة عاملة ، وقوة عاملة

٨١٦ أي (عقل نظري) و (عقل عملي)

الغزالي يحدد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة في المسائل النفسية

فيقول : (وإنما نريد أن نعرض على دعواهم معرفة كون النفس

جوهراً قائماً بنفسه ، ببراهين العقل

ولسنا نعرض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى

النصوص والموضوعات الصفحة

أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين في تفصيل الحشر والنشر
أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ،
والاستغناء عن الشرع فيه

فلنطالبهم بالأدلة) ٨١٨

ابن رشد يعقب على الغزالي في شرحه لقوى النفس والحيوان — انظر

الفقرة رقم (٨١٣) ٨١٨

البرهان الأول

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الأول على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(إن العلوم العقلية تحل النفس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها
آحاد لا تنقسم

فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم

وكل جسم فنقسم

فدل أن محله شيء لا ينقسم) ٨٢٠

الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الأول على تجرد النفس الإنسانية فيقول
(والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : هم تنكرون على من يقول : محل العلم

جوهر فرد متميز لا ينقسم) ٨٢١

نقض الفلاسفة لقضية الجوهر الفرد ٨٢١

الغزالي يتابع نقضه لدليل الفلاسفة الأول على قدم النفس الإنسانية —
— انظر الفقرة السابقة رقم (٨٢١) — فيقول :

المقام الثاني : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم

فينبغي أن ينقسم ، باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة

النصوص والموضوعات الصفحة

من عداوة الذئب ؛ فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه
إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال
بعضه

وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس البهائم

منطبعة في الأجسام ، ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه) ٨٢٢

كيف وبماذا تدرك الشاة عداوة الذئب « بحث في القوة الوهمية » ٨٢٢

لا يمكن أن تتناقض المعقولات ٨٢٣

الغزالي يقرر (أن هذا الكتاب — يعني « تهافت الفلاسفة » — ماصنفناه

إلا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة) ٨٢٣

الغزالي يضطر الفلاسفة إلى أن يتخلوا عما قالوه :

أما في النفس الناطقة

أو في القوة الوهمية . ٨٢٣

الغزالي يقرر أن الفلاسفة التمس عليهم الأمر فظنوا (أن العلم منطبع

في الجسم انطباع اللون في المتلون ، وينقسم كاتقسام اللون بانقسام

المتلون)

فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ، ليست محصورة في فن واحد .

ولا هي معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به) ٨٢٣

الغزالي يختم جولته حول دليل الفلاسفة الأول على تجرد النفس الإنسانية

بقوله : (وعلى الجملة : لا ينكر أن ما ذكره مما يقوى الظن به ،

وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينياً) ٨٢٤

ابن رشد يقرر أن (علم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة

الجلد) ٨٢٧

ابن رشد يتهم الغزالي بأنه لم يرو دليل ابن سينا على وجهه — انظر الفقرة

السابقة رقم (٨٢٠) ٨٢٧

البرهان الثاني

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يحكي دليل الفلاسفة الثاني على تجرد النفس الإنسانية فيقول (قالوا:

إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي ، وهو المعلوم المجرد عن المواد ،
منطبعاً في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمية ، لزم
انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم) ٨٢٩

الغزالي يرد على دليل الفلاسفة الثاني على تجرد النفس الإنسانية فيقول:

(والاعتراض على هذا ما سبق - انظر الفقرة السابقة رقم (٢٨١) -
الغزالي يعود إلى بيان الصعوبات التي تكتنف دعوى إثبات الجوهر الفرد
- انظر الفقرة السابقة رقم (٢٨١) - ٨٣٠

ابن رشد يحيل في رده على الغزالي بخصوص موقفه من الدليل الثاني على

تجرد النفس الإنسانية ، على ما رد به عليه بخصوص موقفه من
الدليل الأول - انظر الفقرة السابقة رقم (٨٢٧) - ٨٣١

أرسطو يقرر (أن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب ، لأبصر كما
يبصر الشاب)

ويشرح ابن رشد كلام أرسطو قائلاً (يريد أنه قد يظن أن المهرم
الذي لحق الشيخ في قوة الإبصار ليس هو من قبيل هرم الآلة .

ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم ، والإغماء
والسكر ، والأمراض التي يبطل فيها إدراك الحواس ، فإنه لا يشك أن
القوى ليس تبطل في هذه الأحوال

وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش .

النصوص والموضوعات

الصفحة

وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة) ٨٣٢

ابن رشد يقرر (أن الكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص
الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم ؛ ولذلك قال سبحانه
وتعالى مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سأله

بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى :

« وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ
أَلْعَلِمِ إِلَّا قَلِيلاً » ٨٣٣

ابن رشد يقرر أن (تشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى ، فيه استدلال
ظاهر على بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم
ببطلان آلتها ، ولا تبطل هي

فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ؛ لأن حكم الأجزاء
واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ،
وينبه العلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك
بين من قوله سبحانه وتعالى :

[اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا] ٨٣٣

البرهان الثالث

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يحكي دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول

(قالوا : إن العلم لو حل في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك
الجزء دون سائر أجزاء الإنسان

والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة

إلى محل مخصوص) ٨٣٤

الغزالي يرد على دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(وهذا هوس ؛ فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ،
وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات
ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في
بغداد ، وإن كان في جزء من جملة بغداد) ٨٣٤
ابن رشد يرد على الغزالي دفاعاً عن براهين الفلاسفة الثلاثة على تجرد
النفس الإنسانية قائلاً (أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو
مخصوص من الإنسان . وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا
من المعروف بنفسه ، فبيّن أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً
من الأجسام ، وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان : إنه عالم ، كقولنا
فيه : إنه يبصر ، وذلك أنه لما كان بيّناً بنفسه أنه يبصر بعضو
مخصوص ، كان بيّناً أنا إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقاً أنه يجوز على
على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك
ولما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبيّن أن قولنا فيه : عالم ،
ليس هو من قبيل أن جزءاً آمنه عالم
لكن كيفما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم بنفسه) ٨٣٥

البرهان الرابع

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الرابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول (إن
كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً . فالجهل ضده ،
فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ
ويكون الإنسان في حالة واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد

فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل
واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه)
الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة الرابع على تجرد النفس الإنسانية ،
فيقول (إن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ؛ فإن
هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معان تنطبع
في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشاق إليه ، فيجتمع فيه
النفرة والميل إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل .
آخر وذلك لا يدل على أنها لا تحل في الأجسام) ٨٣٥
ابن رشد يرد نقض الغزالي لدليل الفلاسفة الرابع قائلاً : (هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل
الجسم حلول اللون فيه ، لا أنه ليس يحل جسماً أصلاً
والذي عارضهم به في هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية
لا تتزعزع إلى المتضادات معاً ، وهي مع هذا جسمانية
ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا في إثبات بقاء النفس ،
إلا من لا يؤبه بقوله) ٨٣٧

البرهان الخامس

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه .
والثاني محال ؛ فإنه يعقل نفسه ؛ فالمقدم محال)
الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية .
فيقول (قلنا : مسلم أن استثناء تقيض التالي ينتج تقيض المقدم ،
ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم ، بل نقول : لا نسلم لزوم

النصوص والموضوعات

- التالى ، وما الدليل عليه ؟) ٨٤٠
- الغزالي يقرر (أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادة عندنا جائز)
- ويرد على هذا رأى ابن رشد قائلا : (أما قوله : إنه يجوز أن تخرق العادة ، فيبصر البصر ذاته ، فقول في نهاية السفسطة والشعوذة) ٨٤٠
- الغزالي يقول : (سلمنا أن الحس لا يدرك نفسه ، ولكن لم إذا امتنع هذا في بعض الحواس يمتنع في بعض ؟ وأى بعد في أن يفتقر حكم الحواس في بعض الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ، كما يختلف البصر واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ويخالفه البصر ؛ فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرهما في أنها تدرك نفسها)
- ويرد ابن رشد على هذا قائلا (أما قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا ، علم امتناع هذا) ٨٤٠

البرهان السادس

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول (قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار ، لما أدرك

النصوص والموضوعات

- آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ، ولا محلا ، وإلا لما أدركه) ٨٤٢
- الغزالي يعترض على دليل الفلاسفة السادس لإثبات أن النفس الإنسانية مجردة فيقول (لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة على العادة ؛ إذ نقول : لم يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى ، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام ؟
- ولم قلت : إن ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ؟ ولم يلزم أن يحكم من جزئ معين على كلى مرسل ؟) ٨٤٢
- بحث في قيمة الاستقراء ٨٤٣
- ابن رشد يرد نقص الغزالي لدليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول : (أما اعتراضه على أن ما هو جسم أو قوة في جسم ، فليس يعقل ذاته ، بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام ، وهي لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين) ٨٤٥
- ابن رشد يقرر (أن ما حكى عن الفلاسفة من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك ، وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك أنه إنما كان يلزم هذا ، لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحدته ، وليس الأمر كذلك ، لأننا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، وليسنا ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكننا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم أو ليست في جسم) ٨٤٦
- ابن رشد يقرر أن (معاندة أبي حامد بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هي فيه من الجسم ؛ فهي لعمري حق

النصوص والموضوعات
وقد اختلف القدماء في هذا ، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو
علم بأن لها قواماً بالجسم فإن ذلك ليس بيننا بنفسه ، وهو الأمر الذي
اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً ٨٤٦

البرهان السابع

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(قالوا : القوى الدراكة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على
العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام
فتكلمها . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما
تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها الأخفى والأضعف
كالصوت العظيم للسمع
والنور العظيم للبصر
فإنه ربما يفسد ، أو يمنع عقيبها من إدراك الصوت الخفي ، والمرئيات
الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة
دونها

والأمر في القوى العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات
لا يتعبها ، ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات
الخفية ، ولا يضعفها) ٨٤٧

الغزالي ينقض دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور ، فليس
ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر) ٨٤٨

ابن رشد يقول عن دليل الفلاسفة السابع الذي يعانده الغزالي بالاعتراض
السابق — انظر الفقرة رقم (٨٤٨) — (وهذا لا عناد له ؛ فإن كل

النصوص والموضوعات
ما يتأثر عن المحال ، عند حلول الصورة فيه تأثراً موافقاً ، أو منافراً
قليلاً كان ، أو كثيراً فهو جسماني ضرورة
وعكس هذا ، أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسماني ، فهو
متأثر عن الصورة الحاصلة فيه
والسبب في هذا ، أن كل كون ، فهو تابع لاستحالته) ٨٤٩

البرهان الثامن

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول :
(أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند
الأربعين سنة فما بعدها

فيضعف البصر ، والسمع ، وسائر القوى
والقوة العقلية في أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك) ٨٤٩

الغزالي ينقض دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول :
(نقصان القوى وزيادتها له أسباب كثيرة لا تنحصر ؛ فقد
يقوى :

بعض القوى في ابتداء العمر

وبعضها في الوسط

وبعضها في الآخر

وأمر العقل أيضاً كذلك) ٨٥١

ابن رشد يرد على نقض الغزالي دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس
الإنسانية فيقول (أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار
الغريزي . وكان الحار الغريزي يدركه النقص عند الأربعين ،
فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك ، كسائر القوى ، أعني أنه يلزم

النصوص والموضوعات

الصفحة

إن كان موضوعه الحار الغريزي ، أن يشيخ بشيخوخته . وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس ، فليس يلزم أن تستوى

أعمارها (

٨٥٢

البرهان التاسع

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية فيقول (كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم وعوارضه ، وهذه الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيّاً انفصل من الجنين ، فيمرض مراراً ، ويذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شئ من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال

بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شئ من أجزاء المني ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم »

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبق في علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه

٨٥٣

الغزالي ينتقض دليل الفلاسفة التاسع ، على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (إن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيس حالة كبرها بحالة الصغر ؛ فإنه يقال : إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجوداً غير الجسم . وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ؛ فإنه يبقى في الصبي إلى الكبر ، وإن تبدل أجزاء الدماغ)

٨٥٣

ابن رشد يرد على الغزالي نقده لدليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية فيقول (هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس

النصوص والموضوعات

الصفحة

وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهرّاً باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا المعرفة

واعترض أبي حامد على الدليل صحيح (٨٥٤

البرهان العاشر

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالي يصور دليل الفلاسفة العاشر على تجرد النفس الإنسانية فيقول : (القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد :

في مكان مخصوص

ولون مخصوص

ومقدار مخصوص

ووضع مخصوص

والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور ، بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ، ووضعه ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل ، يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، يبقى حقيقة الإنسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص)

٨٥٤

المسألة الثالثة

من الطبيعيات

للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها عدم بعد الوجود دليلان . ٨٥٨

الدليل الأول . ٨٥٨

- رأى ابن سينا في تعدد النفس الإنسانية بتعدد الأبدان . . . ٨٥٩
- الاعتراض على رأى ابن سينا في تعدد النفوس ، بأن التعدد إنما يأتي من
- قبل المادة ٨٦٠
- حقيقة النفس الإنسانية ٨٦٠
- اختلاف الفلاسفة في النفس الإنسانية ٨٦٢
- العقل المفارق ٨٦٢
- رأى « أرسطو » و « أناكساجورى » في المحرك الأول . . . ٨٦٣

المسألة العشرون

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ التام

- ابن رشد يقرر (أن الغزالي أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد ، وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد ، أقل ماله أنه منتشر في الشرائع ألف سنة. والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين . وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها) . ٨٦٤
- موقف الفلسفة من هذه القضايا :
- هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد ؟
- وهل هو موجود ؟ أو ليس بموجود ؟ ٨٦٦
- الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام ، أسلموا وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام

- ولم تنزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي ، وهم الأنبياء عليهم السلام
- ولذلك أصدق كل قضية هي أن : كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبيا ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء » . ٨٦٨
- كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي ٨٦٩
- ابن رشد يرى أن ورود المعاد الجسماني ، هو من قبيل التمثيل . . . ٨٧٠
- معنى قوله تعالى :
- مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ [. . . ٨٧٠
- معنى قوله صلى الله عليه وسلم (فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر بشر) ٨٧٠
- معنى قول ابن عباس (ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء) . . . ٨٧٠
- ابن رشد يقرر (أن الوجود الأخرى نشأة أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور
- وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أننا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور مثل انتقال الصور الجملادية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية
- والذين شكوا في هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات هذا مما لا يشك فيه أحد .
- ومن قُدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم

الصفحة	النصوص والموضوعات
٨٧٠	ومن لم يقدر عليه ، فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه ، هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز (.)
٨٧١	ابن رشد يصرح أن ما رد به أبو حامد على منكري البعث هو صحيح (.)
٨٧٣	ابن رشد يوضح الطريق إلى معاندة منكري البعث (.)
٨٧٣	ابن رشد يوقع الغزالي في مأزق ، ويلزمه بالتورط فيما تورط فيه الفلاسفة (.)
٨٧٣	ملحق (.)

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٥

ذخائر العرب

مجموعة فريدة يشترك فيها علماء الشرق والغرب لبعث الكنوز العربية الخالدة ،
تقدم إلى جمهور القراء في أنصع حلة من التحقيق الدقيق وجمال الإخراج :

- ١ - مجالس ثعلب (جزءان) . ٢ - جمهرة أنساب العرب لابن حزم . ٣ - إصلاح المنطق لابن السكيت . ٤ - رسالة الففران لأبي العلاء المعرى . ٥ - ديوان أبي تمام (شرح التبريزي) ظهر منه المجلدات الأولى والثاني والثالث . ٦ - حلية الفرسان وشعار الشجعان لابن هذيل الأندلسي . ٧ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام . ٨ - حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى . ٩ - الورقة لمحمد بن داود بن الجراح . ١٠ - المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد المغربى ، القسم الخاص بالأندلس (جزءان) . ١١ - نسب قریش لمصعب الزبيرى . ١٢ - إعجاز القرآن للباقلانى . ١٣ - اللزوميات لأبي العلاء المعرى ، ظهر منها الجزء الأول . ١٤ - الفصوص الياض لابن سعيد المغربى . ١٥ - تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى . ١٦ - ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للروافى والخطابى وعبد القادر الجرجانى . ١٧ - الإحاطة فى أخبار غرناطة للوزير لسان الدين بن الخطيب . ١٨ - مذكرات الأمير عبد الله . ١٩ - سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي . ٢٠ - طبقات فحول الشعراء لابن المعتز . ٢١ - شجر الدر للإمام أبي الطيب عبد الواحد بن على اللغوى . ٢٢ - الإشارات والتنبيهات لأبي على بن سينا . ٢٣ - البخلاء للجاحظ . ٢٤ - ديوان امرئ القيس . ٢٥ - الموازنة بين أبي تمام والبحتري للأمدى . ٢٦ - شرح ديوان صريع الغواني : مسلم بن الوليد الأنصارى . ٢٧ - أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذرى . ٢٨ - نساء الخلفاء لابن الساعى الخازن البغدادى . ٢٩ - مقاصد الفلاسفة . ٣٠ - تاريخ الطبرى (ستة أجزاء) . ٣١ - الإبانة فى سركات المتنبي . ٣٢ - معيار العلم . ٣٣ - الوحشيات . ٣٤ - ديوان البحتري . ٣٥ - شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات . ٣٦ - الصبح المنبى عن حيشة المتنبي . ٣٧ - تهافت التهافت (جزءان) . ٣٨ - ميزان العمل .

١٣٠ قرشاً ج. ع. م. ١٣٠٠ فلس فى العراق والأردن ١٨٢٠ فرنكاً فى المغرب

١٠٤٠ ق. ل ١٣٠٠ فلس فى الكويت ١٥٠٢ ريالاً سعودياً

١٣٠٠ ق. س ١٥٦٠ مليمياً فى تونس ٢٦ شلناً فى البلاد

١٣٠٠ مليم فى ليبيا والسودان ١٨٢٠ فرنكاً فى الجزائر ٣,٧٥ دولارات فى الأخرى